

REVISTA TEOLOGICĂ

**PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI
ARDEALULUI**

**SUB REDACȚIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLOGICĂ
AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”**

3

SERIE NOUĂ, Anul XXX (102 iulie-septembrie, 2021)

Editura ANDREIANA, SIBIU

ISSN 1222-9695

ISSN on line 2069-8895

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL / ADVISORY BOARD

PREȘEDINTE / CHAIR

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI / VICE-CHAIRS

Î.P.S. Irineu POP, Arhiepiscop al Alba Iuliei
P.S. Sofronie DRINCEC, Episcop al Oradiei
P.S. Gurie GEORGIU, Episcop al Devei și Hunedoarei
P.S. Andrei MOLDOVAN, Episcop al Covasnei și Harghitei

MEMBRI / MEMBERS

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR,
Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC
Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția), Pr.
Prof. Dr. KONSTANTINOS KARASARIDIS (Athena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW LOUTH
(Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL METZGER
(Strasbourg, Franța), Prof. Dr. ERICH RENGART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonica, Grecia), Pr.
Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

COMITETUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD

Redactor-șef / Editor in Chief

Pr. Conf. Dr. Habil. DANIEL BUDA

Redactori / Editors

Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Conf. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTANȚIN NECULA (practice);
Pr. Prof. Dr. AUREL PAVEL (misiologie și ecumenism)

Secretari de redacție / Assistant Editors

Prof. Dr. CIPRIAN IOAN STREZA / Protos. Lect. Dr. VASILE BÎRZU

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695/ I.S.S.N. on-line 2069-8895

Revistă înregistrată în bazele de date ERIH PLUS și Religious and Theological Abstracts
Indexed in ERIH PLUS and Religious and Theological Abstracts

Cuprins / contents

Studii și articole / Articles

Mihail Comănoiu

La relation entre primauté et synodalité à la lumière du dialogue théologique actuel orthodoxe-catholique. L'analyse et l'évaluation du Document de Chiati (2016).5

Dumitru Megheșan

Die dogmatische Bedeutung der Liturgie in Ost – und Westkirchen27

George Indrean

The Hesychia of Macarius the Roman - synthesized in his hymnographic texts. 40

Cezar-Ivan Coliță

The Angel of Light in the Dark Ages: the Bond between Archangel Michael and the Formation of European Civilization48

Rareș Schiopu

Saint Silouan, The Athonite, and the Old Rossikon Skete69

Patristica / Patristics

Ioan I. Ică jr

Martiriul celor treisprezece monahi ortodocși din Cipru, 1231- contexte și texte97

Dragoș Boicu

Omiliile CXI și CXII ale Sfântului Petru Chrysologul 134

Recenzii și notițe bibliografice / Book Reviews

Hartmut Leppin, *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin*, München: Verlag C. H. Beck, 2018, 512 pp. ISBN 978-3-406-72510-4. (Daniel Buda)
..... 157

Domenico CRAVERO, <i>Esprimersi, emozionarsi, contare. Per una pastorale giovanile che ama il mondo</i> , Collana: <i>Comunicare l'assoluto</i> , Effata Editrice, 2021, 287 pg. ISBN 978-88-6929-664-2 (Constantin NECULA).	158
Oliver Arnhold, >>Entjudung<< von Theologie und Kirche. Das Eisenacher >>Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben<< 1939-1945, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2020, 245p. (Marian PĂTRU).....	161
Pr. Dr. Valentin-Ionuț Moșoiu, <i>Dimensiunea filantropică a expresiei „Liturgie după Liturgie” în gândirea părintelui profesor Ion Bria</i> , Agnos, Sibiu, 2020, 354 p. ISBN 978-606-053-019-0 (DRAGOȘ BOICU).....	162
Ann Gleig, <i>American Dharma. Buddhism Beyond Modernity</i> , Yale University Press, New Haven & London, 2019, 362 p., ISBN: 978-0-300-21580-9. (Alina PĂTRU).	165
Autori	177
Authors.....	178

STUDII ȘI ARTICOLE

ARTICLES

La relation entre primauté et synodalité à la lumière du dialogue théologique actuel orthodoxe-catholique. L'analyse et l'évaluation du Document de Chieti (2016)¹

drd. Mihail Comănoiu²

Résumé:

The current ecclesiological developments on account of the dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church is materialized in the theological depth of common documents. The relationship between primacy and synodality expressed through the *ecclesiology of communion* of the local Churches from the orthodox perspective met the *ecclesiology* proposed by the Second Vatican Council of the Roman Catholic Church. The communion of the Church according to the image of the communion of the Holy Trinity, which is its source and model, becomes the theological basis of the current ecclesiological discussions. The synodality of the Church, as a common vision of living the mystery of the Trinitarian communion in the Church, constitutes a source of interpretation of the unity of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church of Christ through the communion of the local Churches. This article analyzes the Chieti document, which proposes a bridge between the two ecclesiologies, highlighting the importance of the balance between primacy and synodality in maintaining the unity of the Church.

Mots-clés :

primacy, synodality, petrine ministry, unity, communion

¹ Cette étude a été publiée avec l'accord scientifique du Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan Buchiu.

² drd. Mihail Comănoiu V. Avenue de Granges-Paccot 2, 1700 Fribourg, Suisse. E-mail: mihailcomanoiu@yahoo.com/mihail.comanoiu@unifr.ch

Introduction

Les temps présents sont marqués par une ouverture particulière de la part de la théologie catholique envers le concept de *koinonia* trinitaire et à la manière dont il se reflète dans la compréhension de l'Église et l'ecclésiologie de communion qui est devenue l'approche principale des discussions théologiques entre l'Église Catholique Romaine et l'Église Orthodoxe.³ Cet article vise à analyser l'un des six documents du dialogue théologique catholique-orthodoxe de ces dernières années, à savoir le Document de Chieti (2016) – « *Synodalité et primauté au premier millénaire : vers une compréhension commune dans le service unité de l'Église* » - en identifiant et en expliquant les éléments de nature dogmatique, historique et canonique qui apportent une contribution favorable au dialogue théologique orthodoxe-catholique.

À partir du concept de *koinonia* et de la manière dont cette communion est réalisée dans la vie de l'Église, notamment dans sa structure, deux aspects importants seront évalués : d'abord, dans quelle mesure la communion est le mode d'existence de l'Église et ensuite la relation entre primauté et synodalité. En même temps, un exposé parallèle des conceptions catholique et orthodoxe du rôle de la primauté et du synode à tous les niveaux d'organisation de l'Église sera réalisé. Le point de divergence théologique, qui reste difficile à surmonter à ce jour, est la conception catholique de la primauté universelle de l'évêque de Rome. À cet égard, l'analyse et l'évaluation du texte a le but de mettre en évidence les progrès réalisés dans ce dialogue et conjointement de relever les questions qui nécessitent des nouveaux approfondissements bilatéraux sur la base de ce document.

Le Document de Chieti représente une étape importante dans la compréhension commune du thème énoncé au service de l'unité de l'Église. Le texte est le résultat des

³ Dans le contexte du dialogue œcuménique en général, le concept de *koinonia* a été avancé depuis le début du mouvement œcuménique et est devenu central dans les discussions sur l'ecclésiologie. Voir Mark Edward Chapman, *Unity as Koinonia: The Ecclesiology of the Faith and Order Movement 1927-1993*, Washington: Ann Arbor: UMI Dissertation Services, 1996; On the Way to Fuller Koinonia, Faith and Order Paper no. 166, Geneva, WCC Publications, 1994. Le dernier document de convergence de la Commission pour la foi et la constitution du Conseil œcuménique des Églises - *The Church: Towards a Common Vision* - reflète une ecclésiologie basée sur le concept de *koinonia*. La base trinitaire de cette ecclésiologie apporte de nouvelles implications de ce concept : "The dynamic history of God's restoration of *koinonia* found its irreversible achievement in the incarnation and paschal mystery of Jesus Christ. The Church, as the body of Christ, acts by the power of the Holy Spirit to continue his life-giving mission in prophetic and compassionate ministry and so participates in God's work of healing a broken world. Communion, whose source is the very life of the Holy Trinity, is both the gift by which the Church lives and, at the same time, the gift that God calls the Church to offer to a wounded and divided humanity in hope of reconciliation and healing." (Faith and Order Paper no. 214, WCC Publications, Geneva 2013, par. 1, p. 5).

travaux d'une Commission mixte de dialogue théologique entre l'Église Catholique Romaine et l'Église Orthodoxe (représentée par des évêques et des théologiens agréés). En plus du texte du document, qui sera la source principale de cette recherche, les réflexions d'autres théologiens contemporains apporteront un plus de clarté. Les défis actuels de l'Église Catholique Romaine liés aux synodes locaux, comme celui de l'Amazonie, mais aussi ceux de l'Église orthodoxe liés à l'octroi de l'autocéphalie ecclésiale aux nouvelles Églises locales invitent à de nouvelles réflexions sur la relation entre la primauté et la synodalité.

Compte tenu de la structure du document et des idées qui y sont présentées, il est d'abord nécessaire d'analyser le concept de l'Église comme communion à l'image de la Sainte Trinité. Par la suite, afin de faciliter la compréhension de l'ecclésiologie catholique, fondée notamment sur le rôle et la position du pape dans la structure de l'Église, certains éléments qui définissent la primauté du pape et le ministère pétrinien seront exposés. Après la présentation et l'analyse du document conjoint, plusieurs solutions seront proposées afin de favoriser la poursuite du dialogue sur ce sujet et l'identification d'une vision commune sur l'interprétation des deux concepts, respectivement communion synodale et primauté universelle.

II. L'Église - Le Corps du Christ à l'image de la Sainte Trinité. Koinonia trinitaire et ecclésiastique

L'Église a son origine dans l'amour de la Sainte Trinité envers les hommes, et cela se manifeste concrètement dans l'incarnation, la vie, les passions, la résurrection du Sauveur Jésus-Christ d'un côté et la descente de l'Esprit Saint sur les saints Apôtres au moment de la Pentecôte de l'autre côté. La vie de l'Église est marquée par l'image de la Sainte Trinité qui s'imprime dans l'Église, au sein de la communauté eucharistique, sous la forme de la communion d'amour. L'Encyclique du Saint et Grand Synode de Crète de l'Église Orthodoxe affirme que « L'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique est une communion divino-humaine à l'image de la Sainte Trinité, un avant-goût et une expérimentation des jours eschatologiques dans la Sainte Eucharistie et une révélation de la gloire des choses futures. »⁴ Bien que la définition de l'Église, dans le texte de l'Encyclique, commence par souligner la dimension communautaire et de communion et par affirmer le lien étroit entre la communion divino-humaine de l'Église et la communion trinitaire, elle ne s'arrête pas là, mais confesse, selon toute la tradition patristique, « le lien indissoluble entre tout le mystère de l'économie divine dans le Christ et le mystère de l'Église. »⁵

⁴ *Documentele oficiale ale Sfântului și Marelui Sinod din Creta 2016*, "Enciclica", Edition Basilica, Bucarest, 2019, p. 31.

⁵ *Ibidem*, p. 31.

L'Église, dès sa fondation, porte l'expérience de la vie trinitaire, étant le lieu où le Christ est présent par l'Esprit Saint pour partager à l'humanité une vie nouvelle, de l'amour et de la communion qui s'offrent ineffablement dans l'Église. La théologie orthodoxe d'aujourd'hui est marquée par cette double accentuation sur l'Église comme Corps du Christ (cf. Matthieu 26,26 ; Luc 22,19 ; 1 Corinthiens 11, 23-29) et communion à l'image de la Sainte Trinité. Ces deux perspectives ne sont pas antagonistes, mais complémentaires, reflétant des accents théologiques différents. En termes sotériologiques, l'œuvre du Christ Sauveur dans l'Église a en vue le partage de la réalité de la communion d'amour interpersonnel et éternel entre les Personnes de la Sainte Trinité envers les hommes. Par le Christ, la Tête de l'Église, les croyants participent à la vie de la Sainte Trinité, qui est partagée par le Fils du Père à travers le Saint-Esprit aux hommes.

Dans son ouvrage *La joie de la fidélité*, le patriarche Daniel précise que :

« Par l'Incarnation, le Fils de Dieu introduit la nature humaine dans l'intimité la plus profonde de la Sainte Trinité et offre à tous ceux qui croient en Lui la possibilité de participer pour l'éternité à la vie trinitaire par la grâce... L'Église comme Corps du Christ est pleine de l'Esprit Saint et par cela de la vie trinitaire. »⁶

On voit par cela non seulement que l'incarnation est l'acte d'élévation de la nature humaine, mais surtout qu'elle est appelée à la communion de Dieu par la grâce. L'Église est ainsi l'espace dans lequel la Sainte Trinité est présente, non seulement comme modèle de communion, mais surtout comme source de vie authentique de communion avec les autres.

Les paroles du Sauveur « Afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Et la gloire que tu m'as donnée, je leur ai donné ; qu'ils soient un, comme nous sommes un » (Jean 17 : 21-22) - montre l'unité dans la communion vécue au niveau trinitaire ainsi que le désir que tous les gens partagent ça. De plus, le texte biblique nous révèle la condition et le modèle de l'unité authentique des hommes en communion, à savoir l'unité entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La communion trinitaire se reflète dans la vie de l'Église devenant source et modèle, mais aussi condition *sine qua non* de l'authenticité des relations dialogiques entre les hommes. Ce n'est qu'en suivant le Fils de Dieu dans sa volonté d'être en communion avec le Père que nous recevons le pouvoir de nous fortifier dans la réalité de la communion fraternelle. Sans elle, les gens ne peuvent connaître que des formes incomplètes de communion.

Saint Maxime le Confesseur, dans l'œuvre la *Mystagogie*, qui explique les symboles de la Sainte Liturgie, appelle l'Église comme « image et icône de Dieu,

⁶ Patriarche Daniel, *La Joie de la Fidélité*, Les Éditions du Cerf et Istina, Paris, 2009, p. 178.

comme celle qui a le même œuvre que Lui, par imitation et préfiguration ».⁷ Lorsque nous parlons de communion ecclésiale, nous pensons par excellence à la *koinonia* trinitaire qui est un modèle iconique parfait d'union interpersonnelle pour tous. La *koinonia* trinitaire ne peut signifier ni unité sans distinction, annulant l'existence tri-personnelle de Dieu, ni identité dans la singularité, qui conduirait au trithéisme. Le modèle de la communion trinitaire doit être compris comme « une habitation spirituelle mutuelle ou un don de soi mutuel, qui est la forme la plus parfaite de communion »⁸ et quant à l'identité et à la distinction des personnes, il faut dire « qu'il y a certainement un ordre intérieur de la *koinonia* dû à la distinction des Personnes qui conservent leur identité propre, même dans leur union la plus parfaite et la plus suprême, mais cet ordre n'annule pas l'égalité des Personnes, la consubstantialité et la plénitude de chacune qui est en même temps la plénitude de tous. »⁹ Dans l'Église, tous les membres du Corps du Christ sont également appelés à la communion, au don mutuel de soi et à la transparence de l'être de chacun à son prochain.¹⁰

L'ouverture des membres de l'Église envers Christ par la pratique des vertus, crée les prémisses de la participation à l'unité du Corps du Christ et au partage de la vie de la Sainte Trinité. La participation à la vie de l'amour infini de Dieu est le résultat du sacrifice personnel d'ouverture de l'égoïsme des passions à une vie nouvelle dans laquelle l'exercice des vertus et la purification sont deux coordonnées cruciales. L'unité de l'Église, dans sa qualité corps étendu du Christ est donnée par le fait qu'elle trouve son commencement dans l'incarnation du Verbe ainsi que par le fait « qu'en elle se meut l'amour infini des Personnes de la Sainte Trinité. »¹¹

⁷ Saint Maxim le Confesseur, *Mistagogia*, introd., trad. et notes par Prêtre Dumitru Stăniloae, Edition Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucarest, 2000, p. 6.

⁸ Patriarche Daniel, *Idem*, p. 228.

⁹ *Ibidem*, p. 228.

¹⁰ Pour le Père Dumitru Stăniloae, la capacité de l'homme à devenir transparent est étroitement liée à son effort pour vivre une vie de sainteté, actualisant ainsi sa vraie nature qui réside dans la communication : « La sainteté est la transparence de Dieu et de sa conscience dans l'esprit humain et la transparence de l'esprit de l'homme rempli de la lumière du Saint-Esprit qui se reflète à travers son corps et rayonne tout autour. (...) Dans cette transparence, à la fois subtile et dense, s'actualise la vraie nature de l'homme, qui consiste spirituellement dans la communication. La communication signifie l'échange entre deux ou plusieurs consciences. Plus vous êtes transparent, plus la communication est grande. Quand l'homme ne communique pas en toute sincérité, quand il perd sa transparence, il recouvre et altère sa vraie nature, son caractère d'image de Dieu et sa capacité à être responsable pour ses frères. » dans *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 65.

¹¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Vol II, Edition Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, IIIème publication, Bucarest, 2003 p. 231.

La Sainte Trinité est la suprême communion d'amour entre trois Personnes qui cohabitent dans une ouverture et une transparence maximale les unes envers les autres. L'unité de Personnes distinctes, mais non séparées, s'exprime par l'amour intra-trinitaire éternel et infini, ainsi que par la possession indivise et éternelle d'une seule nature. Cet amour surabondant ne peut être marqué par la fermeture entre les Sujets qui le vivent, la Sainte Trinité voulant s'offrir à d'autres sujets capables d'amour, de dialogue et de communion. Le théologien catholique André Feuillet exprime ainsi cette abondance d'amour qui se répand envers les gens :

« Au sein de la Sainte Trinité, tout est générosité infinie, don total, élan de chacun envers les autres. Dès lors, on ne s'étonne plus de comprendre que tout amour humain véritable vient de Dieu, comme sa source, comme tout être créé à son origine de l'Être infini... Créé à l'image de Dieu, l'homme est ce partenaire que Dieu a voulu l'avoir devant lui et avec lequel il a voulu dialoguer et sceller son alliance ; il ne pourra s'accomplir pleinement que par une double relation d'amour, avec Dieu et avec son prochain. »¹²

Dans le mystère de l'existence de l'Église comme reflet du modèle de la communion trinitaire, les fidèles sont appelés par l'Esprit Saint à partager l'amour du Père dans le Fils par l'Esprit Saint. De même, la réalité de l'Église est pneumatique, puisque l'Esprit Saint offre comme principe de l'existence à la communauté sa propre manière d'agir. On peut dire que dans le cas de la fondation de la première communauté chrétienne, donc de l'Église, au moment de la Pentecôte, « l'Esprit Saint a transformé cette communauté selon le principe d'action propre à sa personnalité divine : étant la plénitude d'amour, Il tend à réaliser cette plénitude dans l'Église par l'amour le plus généreux, le plus universel. »¹³ L'Esprit Saint, avec sa puissance inépuisable, conforme la communauté rassemblée dans le Christ à l'image de la communion trinitaire des Personnes divines. Lui, par excellence, communique aux hommes la plénitude des dons, de la communion et de l'amour, ce qui conduit à une universalisation de l'être humain, c'est-à-dire sa capacité à embrasser toute la création dans son amour.

La communion trinitaire doit prendre des formes visibles dans la structure et l'organisation de l'Église. Pour des théologiens comme Yves Congar, l'Église doit dépasser un modèle pré-trinitaire, marqué par une structure qui devient monarchique, fortement hiérarchisée en vue d'une réalisation plus visible du modèle de communion trinitaire au niveau des structures ecclésiales, en exerçant la synodalité et la participation des membres de l'Église au Corps du Christ sous l'assistance par le Saint-Esprit. Cette vision considère en plus du fait que le Christ édifie le Corps ecclésial et l'Esprit Saint

¹² André FEUILLET, *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, Edition Gabalda, 1972, p. 198.

¹³ Jean GALOT, *Dieu en Trois Personnes*, Edition Parole et Silence, Saint Maur, 1999, p. 232.

travaille pour la cohésion et l'unité de l'Église et le fait que *ad extra*, en termes d'économie divine, Christ réalise l'image historique de la Sainte Trinité dans la communion des personnes humaines.¹⁴ Pour les croyants, leur unité se réalise en participant à la même Eucharistie, à la même foi, au même Esprit Saint, au même Christ. (cf. Efeseni 4:4-6).

III. Le ministère pétrinien et l'unité de l'Église dans la conception catholique

L'élément doctrinal qui est resté encore un point de dissension dans le cadre du dialogue théologique orthodoxe-catholique est la position et le service de l'évêque de Rome dans ses relations avec l'Église universelle. Pour une ecclésiologie de communion dans laquelle toutes les Églises orthodoxes locales ne font pas partie de l'Église universelle, mais chaque Église locale représente l'intégralité de l'Église du Christ, les liens de communion eucharistique, dogmatique, liturgique et synodale entre les Églises orthodoxes autocéphales attestent l'unité de l'Église comme Corps du Christ. Du point de vue de l'autonomie ecclésiale locale, l'Église orthodoxe ne peut accepter l'existence d'un ministère spécifique pour l'unité de l'Église concrétisé dans la personne du Pape. L'unité de l'Église est un élément intrinsèque de l'Église par la présence du Christ, qui est sa Tête et ne peut pas se matérialiser dans une personne humaine qui recevrait un statut spécial au sein de la structure de l'Église en raison de la succession apostolique.

Le ministère pétrinien persiste comme pierre d'achoppement, avec d'autres aspects de nature dogmatique, dans la réalisation de la communion eucharistique entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique. Ensuite, seront exposés les arguments dogmatiques de la théologie catholique pour ce service du Pape, ainsi que l'approche orthodoxe de ce sujet.

La théologie catholique du Concile Vatican II (11 octobre 1962 - 8 décembre 1965) expose les relations entre le primat et le collège des évêques dans la Constitution dogmatique *De Ecclesia* de 1963. Pour une meilleure compréhension du document Chieti et du manque de convergence totale, il est nécessaire de souligner certains aspects liés au rôle du Pontife romain présentés dans ce document :

« De même que dans l'Évangile, par l'institution du Seigneur, saint Pierre et les autres apôtres forment un seul collège apostolique, de même (eadem ratione), le successeur de Pierre, le Pontife romain, et les évêques, les successeurs des apôtres, sont unis. Une coutume très ancienne exprime bien l'esprit collégial de l'épiscopat qui stipulait qu'un nouvel élu devait être ordonné par au moins trois évêques dans le plus haut ministère sacerdotal et recommandait aux évêques de mettre tout en œuvre pour la communion entre les Églises. Mais le collège ou le corps des évêques n'a d'autorité que si nous le comprenons uni au pontife romain, successeur de Pierre,

¹⁴ Alain NISUS, „La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 94, no. 2, 2010, pp. 318-319.

comme son chef. Le Pontife romain a sur l'Église, par lui-même, un pouvoir plein et universel, mais le collège des évêques qui succède au collège des apôtres dans l'enseignement et la direction pastorale, évidemment celui dans lequel se perpétue le corps apostolique, est également considéré en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de lui, comme sujet du pouvoir suprême et plein sur toute l'Église... Le pouvoir suprême dont jouit ce collège sur l'Église universelle s'exerce solennellement et extraordinairement dans un synode œcuménique... Le pouvoir peut être exercé en union avec le Pape par les évêques résidant à la surface de la terre, pourvu que le chef du collège les appelle à l'action collégiale ou du moins qu'il donne à cette action commune des évêques son libre consentement pour faire de celui-ci un véritable acte collégial. »¹⁵

La relation plus que 'analogique entre le modèle établi par Pierre par rapport aux autres apôtres (dans la conception catholique on note que saint Pierre a un statut particulier au cadre du corps des apôtres) et la transposition de ce modèle dans la structure et l'administration de l'Église vise à donner un fondement biblique à un apparent ministère spécifique du Pierre dans le corps des apôtres utilisable pour la personne du Pape. De même, cette compréhension de la primauté vise à établir les relations de pouvoir entre le Pape et le collège des évêques. Il est évident que ce qui donne consistance et réalité institutionnelle aux évêques dans leur participation à l'administration de l'Église, ce n'est pas leur succession apostolique, mais leur unité ou communion avec l'évêque de Rome. De plus, ce n'est qu'à travers les activités d'enseignement pastoral et de leadership qu'ils participent au pouvoir suprême et universel dans l'Église, en union avec le Pape. On note un aspect positif lié au pouvoir suprême du collège des évêques dans les manifestations solennelles et extraordinaires d'un synode œcuménique.¹⁶

Si dans la conception du Concile Vatican I (1869-1870) le pouvoir universel et la juridiction du Pape sur toute l'Église ont été soulignés, le Concile Vatican II met l'accent, dans les discussions ecclésiologiques, sur le terme *collegium* ainsi que sur le terme *communio ecclesiarum*, ce qui marque une certaine discontinuité, mais pas suffisante,

¹⁵ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici vaticani II, Typ. Pol. Vaticanis, 1971 (= AS), 2, 441; AS II, 2, 473 traduction Remigiusz Sobanski dans le volume Hervé Legrand, Julio Manzanares, Antonio Garcia Y Garcia, *Les Conférences épiscopales*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 103-104.

¹⁶ Cependant, le Pontife romain jouit de certains privilèges liés à la légitimation et à la validité d'un Concile œcuménique : Can. 338 § 1 CJC : « Il appartient au Pontife romain de convoquer le Conseil œcuménique, de le présider par lui-même ou par d'autres, et de le transférer, le suspendre ou le dissoudre, et approuver ses décrets. Voir le Code de droit canonique de l'Église latine sur <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/fr/va/va001fr.pdf> consulté le 27 février 2020.

par rapport à la conception centralisatrice autour du Pape en sa qualité de chef de l'Église.

La dynamique de la collégialité des évêques apporte dans la conscience de l'Église catholique un élément qui a une valeur très importante pour l'ecclésiologie orthodoxe, à savoir le concept d'Église locale. La nouvelle orientation donnée par le Concile Vatican II à travers l'accent mis sur le rôle des conférences épiscopales nationales et régionales a facilité le développement d'une vision plus proche de la conception orthodoxe, et implicitement de l'Église des premiers siècles. En même temps, par l'usage du concept de *communio ecclesiarum*, la communion universelle de l'Église ne s'exprime plus seulement par l'autorité centrale représentée par le Pape, mais aussi par le témoignage commun de l'épiscopat uni dans ces conférences qui assurent l'image de l'Église Une par la participation en communion d'églises locales.¹⁷ Cependant, le changement n'est que minime, car le Pape peut continuer à s'exprimer indépendamment de la voix des conférences épiscopales, ayant la possibilité d'agir et de prendre des décisions pour toute l'Église.

Nous avons montré antérieurement que de point de vue administratif et théologique le pouvoir de l'évêque de Rome n'a pas diminué, il reste toujours *episcopus universalis*, qualité qui le définit comme indispensable à l'unité de l'Église. Sous aspect théologique, à travers la succession de saint Pierre, telle qu'elle s'exprime dans la constitution de la *Lumen Gentium*¹⁸, dans le paragraphe 18 : « *Pour que l'épiscopat soit un et indivisible, il a placé saint Pierre à la tête des autres apôtres, établissant en sa personne un principe et un fondement permanent et visible de l'unité de foi et de communion* » et au paragraphe 22 : « *En effet, le Pontife romain a sur l'Église, en vertu de ses devoirs de Vicaire du Christ et Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plein, suprême et universel qu'il peut exercer librement.* », montre la position dominante du pape par rapport au corps des évêques ainsi que son importance pour la réalisation et le maintien de l'unité de l'Église.

L'ecclésiologie catholique reste donc fortement dominée par la position du Pape dans la communion de l'Église. Cependant, il y a de nouveaux accents donnés par la renaissance de la synodalité à travers les Conférences épiscopales et la compréhension de l'Église dans la perspective de la communion des Églises locales¹⁹ ainsi que par la promotion du dialogue œcuménique. Il convient de noter dans ce contexte que l'ecclésiologie catholique après le Concile Vatican II est illustrée par l'expression *Église*

¹⁷ Lukas VISCHER, *La réception du Vatican II*, éditeurs Giuseppe Alberigo et J.P. Jossua, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 308.

¹⁸ La constitution dogmatique *Lumen Gentium* publié sur http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html consulté le 27 février 2020.

¹⁹ Lukas VISCHER, *Idem*, p. 314.

des *Églises*, au sens que l'Église est la communion dans la diversité des Églises locales qui s'enrichissent mutuellement, reconnaissant ainsi que ce n'est qu'ensemble qu'elles forment la communauté unique et indivisible du salut.²⁰

Pour mieux comprendre ce que le théologien Jean-Marie Roger Tillard a dit à travers l'idée de *l'Église des Églises*, il est nécessaires de faire appel aux explications offertes par la Congrégation pour l'Enseignement de la Foi concernant la primauté de Pierre qui rappelle le fait que la réalisation de l'intériorité entre l'Église locale et l'Église universelle se manifeste à travers le service spécifique de l'Évêque de Rome qui représente la force de cohésion intérieure de l'Église locale avec l'Église universelle.²¹

IV. Présentation du Document de Chieti – 2016

a) *Éléments de l'ecclésiologie de communion*

Le document²² commence par exposer un modèle ecclésiologique de communion à travers lequel les Églises locales manifestent leur unité. La primauté et la synodalité sont les éléments analysés en lecture commune au cours du premier millénaire. Le primat (primus, protos) par référence au Christ comme l'Un ce qui est Chef de l'Église, au niveau synodal, est associé au ministère ou à la diaconie. La synodalité acquiert deux sens : un sens concret, concernant l'assemblée des évêques sous l'inspiration de l'Esprit

²⁰ J.-M. R. TILLARD, *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Les Éditions du Cerf, 1987, Paris, p. 400.

²¹ La lettre *La primauté du successeur de Pierre dans le mystère de l'église* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, point 6, 1998, consulté le 15 octobre 2021 sur http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_fr.html. : « Dans le cas de l'évêque de Rome - Vicaire du Christ à la manière propre de Pierre en tant que chef du Collège des évêques - la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* acquiert une force particulière parce qu'elle s'accompagne du pouvoir plénier et suprême dans l'Église : un pouvoir vraiment épiscopal, non seulement suprême, plénier et universel, mais aussi immédiat, sur tous, pasteurs comme autres fidèles. Aussi le ministère du successeur de Pierre n'est-il pas un service qui affecte toute Église particulière de l'extérieur, mais il est inscrit au cœur de chaque Église particulière, en laquelle « est vraiment présente et agit l'Église du Christ » et, à cause de cela, elle porte en elle l'ouverture au ministère de l'unité. Cette intériorité du ministère de l'évêque de Rome à toute Église particulière est aussi l'expression de l'intériorité réciproque entre Église universelle et Église particulière. »

²² Le document peut être consulté sur <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio-verso-una-comune-testo-in-inglese.pdf>

Saint pour la gouvernance de l'Église et, dans un sens plus large, la participation active des fidèles à la vie et à la mission de l'Église. (les points 1-7)

b) Primauté et synodalité au niveau local

L'Église une, sainte, catholique et apostolique, dont le Chef est le Christ, est présente dans la synaxe eucharistique présidée par un évêque dans une Église locale. L'évêque est celui qui rend visible la présence du Christ et a le rôle de garant et de serviteur de la communauté, par la gouvernance, la préservation de la foi apostolique, la prédication de l'Évangile et l'accomplissement des sacrements. En même temps, dans sa qualité de chef d'une Église locale, il la représente vis-à-vis des autres Églises et dans communion avec toutes les Églises. (les points 8-10)

c) La communion régionale des Églises locales

La prise de conscience de la responsabilité commune de la mission de toute l'Église a été rendue visible à travers : des réunions épiscopales, des synodes locaux, dans lesquels sont discuté des questions de dogme et d'enseignement, l'ordination d'un nouvel évêque par trois autres évêques (selon le canon 4 du premier Concile œcuménique de Nicée) ou l'échange de lettres et de visites. Le développement des structures ecclésiastiques rend le regroupement de plusieurs évêques dans une région, dirigé par un *protos*, c'est-à-dire le premier d'une région, comme nouvelle structure appelée Métropole. Ce *protos* a le droit de valider l'élection d'un nouvel évêque par participation personnelle à l'ordination ou à la lettre de confirmation (Synode œcuménique 325) et est en interdépendance avec les évêques suffragants par le fait que l'évêque ne peut agir dans les affaires importantes sans le consentement du métropolitain, et de même, le principe de réciprocité s'applique au métropolitain. (Canon apostolique 34) Plus tard, l'organisation synodale sera complétée par le patriarcat, sous le pastoral duquel seront regroupées plusieurs métropoles. Ces synodes étaient convoqués et présidés par le métropolitain/primat ou le patriarche. (les points 11-14)

d) L'église au niveau universel

Le canon 28 du concile œcuménique de Chalcédoine établit l'ordre (taxis) des patriarchats et la primauté d'honneur du siège épiscopal de Rome, auquel succèdent dans l'ordre Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Le canon en question n'a pas été reconnu en Occident où la primauté de l'évêque de Rome a été théologiquement définie comme une prérogative incombant au Pape en tant que successeur de saint Pierre, qui aurait bénéficié d'une certaine primauté parmi les apôtres. Cette interprétation différente des Saintes Écritures et des Saints Pères n'a pas été acceptée en Orient.²³ La

²³ Pour plus de détails sur les interprétations des Saints Pères d'Orient et d'Occident sur les prérogatives et le rôle de Saint-Pierre dans la communauté des apôtres et implicitement de la

communion entre patriarchats s'exprime par la célébration liturgique, la commémoration eucharistique et surtout par la transmission et l'acceptation de lettres iréniques ou de communion, accompagnées d'une confession de foi dans l'élection d'un nouveau patriarche, aux autres patriarchats pour les nouveaux élus à inclure dans les diptyques de chaque Église. La communion entre les patriarchats s'est également exprimée à travers les synodes œcuméniques où ont été débattues les grandes questions de dogme et d'ordre canonique, où le Pape n'a pas participé personnellement, mais a été représenté par des légats et les décisions synodales ont été acceptées à l'unanimité. La compréhension de la réception d'un synode comme œcuménique est donnée par les critères suivants : la concorde ou la symphonie des dirigeants des Églises locales, la coopération de l'évêque de Rome et l'accord des autres patriarches. La réception d'un synode comme œcuménique était aussi donnée par son acceptation par le plérôme de l'Église, qui est le critère ultime pour juger la nature œcuménique d'un synode. (Le VIIème synode œcuménique en 787) Le document se poursuit en présentant les prérogatives de l'évêque de Rome en matière disciplinaire conformément aux décisions du Synode de Sardique (343) aux canons 3 et 5. Ainsi, l'évêque de Rome, par expression synodale, avait le droit de recevoir l'appel des évêques déchus, même ceux d'Orient. Cela n'implique cependant pas l'exercice d'une quelconque autorité canonique sur les Églises d'Orient. Tout au long du premier millénaire, l'unité de l'Église a été maintenue en préservant la foi apostolique, la continuité de la succession apostolique des évêques, le développement de la structure synodale et le rôle de la primauté comme ministère d'amour. (les points 15-20)

V. Évaluation du document de Chieti - 2016

Les réflexions théologiques de la Commission de dialogue orthodoxe-catholique s'avèrent prolifiques, représentant une étape importante pour une compréhension commune de la synodalité de l'Église et de la manière dont la primauté agit au sein de la collégialité épiscopale. Il est particulièrement appréciable l'accent mis sur l'image de la communion intratrinitaire qui se reflète dans la communion des membres de l'Église. Aussi, l'approche de la manifestation de la synodalité au niveau des fidèles comme action commune ou de coopération et d'avancement commun sur la même voie afin d'accomplir la mission de l'Église est extraordinaire. De plus, l'approche intense du thème de la communion (*koinonia*) apporte une lumière théologique nécessaire pour comprendre la manière dont se réalise l'unité de l'Église. Ainsi, l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique est pleinement présente dans la synaxe Eucharistique d'une Église locale présidée par l'évêque. La réalisation de l'unité est la conséquence de la

primauté papale, voir l'étude du Prêtre Prof. Dr. Dumitru POPESCU, „Papal Primacy in Easter and Western Patristic Theology: Its Interpretation in the Light of Contemporary Culture”, dans le volume *Petrine ministry and the unity of the church*, éditeur James F. PUGLISI, Édition The Liturgical Press, Minnesota, 1999.

célébration de la même Eucharistie et de la confession de la même foi par chaque Église locale. Cependant, nous identifions une inexactitude au point huit du document où une distinction n'est pas faite entre le célébrant de l'Eucharistie, qui peut être un prêtre ou un évêque, et le *proestos* (le premier d'une) communauté. Le *proestos* peut être identifié en se référant à des personnes comme lui dans leur fonction spécifique, prêtres ou évêques et non en référant le *proestos*, prêtre ou évêque, à une communauté.

Le document propose une réflexion historique, théologique et canonique commune pour l'analyse du concept de primauté au niveau local et régional de l'Église. Partant de la primauté du Christ de Tête de l'Église, la commission identifie les voies de réalisation concrète de la primauté, depuis le niveau local de chaque communauté où la liturgie est célébrée sous le pastoral de l'évêque local jusqu'au niveau régional où la primauté se manifeste, selon le canon apostolique 34, par un *kephalos* des évêques d'une région. Le fait que cette commission de dialogue n'ait pas réussi à identifier une conception commune de la primauté au niveau universel montre combien il est nécessaire que les représentants des deux Églises poursuivent leurs réflexions. La présentation en miroir de deux conceptions, l'une reflétant l'histoire du développement de la synodalité dans l'Empire byzantin et la présentation de la primauté selon l'ordre (*taxis*) des cinq sièges patriarcaux, et une autre qui propose une approche théologique, par l'interprétation scripturaire de la position de Pierre parmi les apôtres, atteste que le point central des discussions œcuméniques bilatérales n'a pas encore été atteint, et cette question reste à reprendre et à discuter plus tard.

La présentation des prérogatives du Pape au niveau universel au cours des IV-VII^{ème} siècle, respectivement le fait que la primauté attribuée à l'évêque de Rome présupposait l'acceptation d'une plainte en appel pour les cas d'évêques déchus d'Orient, comme en atteste par le Synode de Sardique (343) exprimant la communion de l'Église peut être discutable. La compréhension de cette prérogative de l'évêque de Rome comme l'une des caractéristiques par lesquelles s'exprime la communion de l'Église serait difficilement acceptable pour une ecclésiologie de communion des Églises locales. Nous savons que pour l'Église catholique la communion des évêques avec l'évêque de Rome est fondamentale pour l'unité de l'Église. Nous comprenons également qu'en Occident le canon apostolique 34, qui exprime le rapport et la réciprocité des relations entre les évêques et les primats dans le maintien de l'unité de l'Église en Orient, a été accepté. Cependant, la réciprocité entre les évêques et leur primat n'a pas les mêmes interprétations, l'évêque de Rome n'étant pas conditionné par la communion avec les évêques dans l'exercice de sa propre autonomie comme cela se passe en Orient.²⁴

Bien que le document continue les réflexions sur l'ecclésiologie du document de Ravenne, en particulier la question de la communion et de l'autorité ecclésiale,

²⁴ Voir Joseph FAMERÉE, „Communion ecclésiale, conciliarité et autorité ». Le document de Ravenne” en Revue théologique de Louvain, no. 40, 2009, p. 245.

définissant la synodalité et la primauté, il ne parvient pas à proposer une vision commune sur la primauté universelle. En ce sens, il devient évident le fait que l'impasse ne peut être surmontée ni par un accent théologique excessif sur le primat, ni par une simple rétrospective historique. Les réalités structurelles et ecclésiales d'aujourd'hui dans les Églises Orthodoxe et Catholique ne permettent pas une approche minimaliste dans laquelle un échafaudage préconstruit doit être mis en œuvre immédiatement. La tâche des théologiens dans ce contexte œcuménique, devrait être d'identifier ensemble une forme d'organisation ecclésiale au niveau universel dans laquelle synodalité et primauté sont complémentaires, solidaires, sans aucune domination de l'une ou de l'autre, et où les Églises locales ressentent la communion ecclésiale dans la forme la plus authentique de liberté dans la responsabilité commune.

VI. Défis actuels pour l'Église orthodoxe et l'Église catholique sur la primauté et la synodalité

L'accent particulier de l'ecclésiologie orthodoxe sur le rôle de l'Eucharistie dans l'expression de l'unité de l'Église ainsi que le rejet d'une structure ecclésiale monarchique comme s'est passé dans l'Église Catholique a généré au fil du temps une vision déformée dans laquelle l'indépendance de l'Église locale et la synodalité sont mises en avant et la primauté est oublié dans l'exercice de la synodalité. C'est pourquoi le théologien Nicolas Lossky fait remarquer qu'aujourd'hui existe le risque que la définition de l'Église locale soit confondue avec l'autocéphalie d'une Église qui a sa propre gouvernance, mène une vie individuelle et n'ait pas besoin de l'autre Église, ce qui est visible par la tendance d'accentuer les droits de chaque Église au nom d'une « justice historique » ainsi que par le fait que les relations de communion entre les Églises sœurs ont la tendance à ressembler de plus en plus aux relations entre États souverains.²⁵ Le signal d'alarme lancé par Lossky a des racines plus anciennes et est lié à la décision de la Synaxe des Patriarches Orientaux de 1872 qui condamne l'ethnophylétisme comme une hérésie ecclésiologique.

Si nous regardons de près les tensions actuelles dans l'Église orthodoxe, nous voyons qu'elles sont produites précisément par l'absence d'une vision commune du rôle et des fonctions de la primauté au niveau universel. En ce sens, il est nécessaire de mentionner deux positions du milieu orthodoxe qui ont été déterminées par le document de dialogue théologique orthodoxe-catholique de Ravenne. La première réaction à ce document est la « Position du Patriarcat de Moscou au sujet de la primauté dans l'Église universelle », un document synodal de l'Église Orthodoxe Russe qui déclare dès l'introduction qu'elle n'est pas d'accord avec les parties du document de Ravenne traitant

²⁵ Nicolas LOSSKY, *Conciliarity-Primacy in a Russian Orthodox Perspective* dans le volume *Petrine ministry and the unity of the church*, éditeur James F. PUGLISI, Edition The Liturgical Press, Minnesota, 1999, p. 129.

de la synodalité et de la primauté au niveau universel.²⁶ Le document du Patriarcat de Moscou se concentre sur la présentation de l'hétérogénéité des différents types de primates dans l'Église en fonction de leur source. Ainsi, pour le primat épiscopal-local la source du primat est la succession apostolique, au niveau régional-Église autocéphale le primat a sa source dans son élection par un synode régional, et au niveau universel, le primat a son origine dans la structure de diptyques.²⁷ Il faut aussi noter le refus du document de conceptualiser dogmatiquement la primauté universelle et la note polémique vers la compréhension de la primauté de l'évêque de Rome. Cela a attiré les critiques du théologien catholique Hyacinthe Destivelle, qui a déploré une théologie incomplète de la primauté.²⁸

La position du Patriarcat de Moscou a été suivie d'une réponse du métropolite Elpidophoros Lambriniadis, professeur de théologie à Thessalonique et actuel métropolite d'Amérique du Patriarcat œcuménique. Le texte intitulé « Le premier sans égaux : Une réponse au texte sur la primauté du Patriarcat de Moscou » présente quelques inexactitudes, à commencer par le titre qui parle d'un type de primat qui ne correspond pas à la tradition orthodoxe, à savoir *primus sine paribus* (le premier sans égaux). Le métropolite Elpidophoros, suivant l'ecclésiologie du métropolite Zizioulas, cherche à fournir un fondement dogmatique à la primauté en utilisant l'analogie de la Sainte Trinité, où l'origine des Personnes est expliquée à travers la monarchie du Père²⁹, une analogie théologiquement infondée puisque la naissance du Fils et la procession du Saint-Esprit du Père n'implique pas une hiérarchie. Un autre élément problématique dans l'article du métropolite Elpidophoros est l'idée du « prélat œcuménique » ou « hiérarque universel », qui a encore suscité la réaction du Patriarcat de Moscou par le métropolite Ilarion Alfeyev contestant le pouvoir de décision d'une primauté universelle devant un synode œcuménique.³⁰

²⁶ Document publié sur le site internet du Département des relations ecclésiastiques extérieures du Patriarcat de Moscou <https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/>, consulté le 19 martie 2020.

²⁷ Pour plusieurs détails, voir l'œuvre de Amphilochios MILTOS, *Collégialité et synodalité. Vers une compréhension commune entre catholiques et orthodoxes*, Les Éditions du Cerf, 2019, Paris.

²⁸ Voir Hyacinthe DESTIVELLE, *Conduis-la vers l'unité parfaite. Œcuménisme et synodalité*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2018.

²⁹ Métropolite Elpidophoros LAMBRINIADIS, *First without equals: A response to the text on primacy of the Moscow Patriarchate*, p. 7 sur <https://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-en.pdf> consulté le 20 mars 2020.

³⁰ Métropolite Ilarion ALFEYEV, *Primauté et synodalité d'un point de vue orthodoxe*, conférence prononcée le 8 novembre au Séminaire théologique Saint-Vladimir de New York sur <https://mospat.ru/fr/2014/11/09/news111091/>, consulté la 15 octobre 2021.

Dans l'Église Catholique, le Concile Vatican II a généré l'apparition de l'événement synodal à tous les niveaux : paroissial, diocésain, régional et universel.³¹ La période actuelle témoigne d'une plus grande ouverture de la théologie catholique et implicitement du droit canon vers la délégation d'attributions au synode des évêques, dans une structure ecclésiale fortement dominée par la position centrale du Pape. Le théologien Alphonse Borras, analysant le corps canonique de l'Église catholique, affirme que le synode épiscopal ne peut se constituer en collège épiscopal, la participation au synode étant faite que par représentativité, et dans ce contexte le synode devient une forme de représentativité de certains évêques et non pas la manifestation de leur collégialité plénière.³² Le manque de stabilité institutionnelle du synode épiscopal, celui-ci n'étant pas un corps établi permanent dans la structure de l'Église, fait que ce synode soit limité en importance, pouvoir de décision et dynamisme. Si on regarde la relation entre le synode (dans ses diverses formes de réalisation comme « assemblée générale ordinaire ou extraordinaire ») et le Pape, on voit une relation d'infériorité et de dépendance du synode à l'évêque de Rome. Concrètement, le synode est un "Conseil des évêques" qui assiste le Pontife romain dans ses actions, collaborant avec lui, ayant un pouvoir consultatif et sans la possibilité de décréter quoi que ce soit. Toutefois, lorsque le Pape offre un pouvoir délibératif au synode, il est aussi celui qui peut ratifier ou rejeter les positions du synode.

Nous ne pouvons manquer de constater que l'événement synodal actuel dans l'Église Catholique a des effets positifs pour la participation plus dynamique des évêques à la mission de l'Église. L'absence d'un pouvoir délibératif et seulement la qualité consultative diminue l'énergie et le pouvoir synodale devant le pouvoir de l'évêque de Rome. Les événements actuels tels que le Synode pour l'Amazonie - qui appelait à de nouvelles formes de ministère, y compris le sacerdoce pour les hommes mariés, quelque chose qui n'est pas assumé par l'Église catholique³³ - deviennent de véritables défis pour assumer la synodalité et son intégration plus complète dans les structures permanentes de l'Église Catholique. Cependant, l'événement synodal actuel généré lors des consultations diocésaines à travers la participation des fidèles (*sensus fidei*) à l'identification d'un chemin synodal de l'Église dans lequel le Peuple de Dieu est appelé à

³¹ Voir le texte *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église* de la Commission théologique internationale 2019, Les éditions du Cerf, Paris.

³² Alphonse BORASS, „Le synode des évêques. Quelques réflexions cinquante-trois ans après sa créations” dans la revue *Nouvelle revue théologique*, no. 3, 2018, tome 180, p. 383.

³³ Voir le document final du synode des évêques : *The Amazon: New paths for the Church and for an integral ecology*, publié le 26 novembre 2019 sur https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_en.html#a_Regional_Synodal_Structures_in_the_Amazon_Church (consulté le 28 mai 2021)

exprimer sa voix et ses expériences dans ce processus synodal qui a lieu dans la phase diocésaine du Synode 2021-2023, montre la volonté d'intégrer une théologie de la synodalité au sein des structures ecclésiales, ce qui peut apporter une nouvelle dynamique dans le dialogue œcuménique orthodoxe-catholique.³⁴ Il convient de noter, cependant, que la synodalité dans l'Église orthodoxe ne renvoie pas à l'identification d'une émulation des idées et des expériences des croyants à la recherche d'un plan d'action commun, mais est la forme de leadership de l'Église qui se manifeste par les réunions épiscopales.

VII. Primauté et synodalité : possibles solutions pour le progrès œcuménique

Comme l'indique déjà le document Chieti, la compréhension du rôle du primat a été vue différemment en Orient et en Occident depuis le Vème siècle, commençant avec les décisions du Concile œcuménique de Chalcédoine, et le canon 28 qui illustre l'ordre (taxis) des cinq patriarchats. Ce canon n'a pas été accepté en Occident où la primauté de l'évêque de Rome a commencé à se fonder théologiquement sur la primauté de Pierre dans la communauté des apôtres et sur la succession de l'évêque de Rome à partir de saint Pierre. Il convient de mentionner qu'en l'Orient, l'évêque de Rome a été considéré comme le Patriarche de l'Occident.³⁵

Pour harmoniser les deux conceptions antagonistes, plusieurs théologiens ont tenté de proposer des solutions qui incluent à la fois une place particulière pour l'évêque de Rome et l'égalité et l'indépendance juridictionnelle ainsi que décisionnelle des autres patriarches et implicitement des Églises locales. Dans ce contexte, des arguments théologiques sur le rôle et la nécessité de la primauté apparaissent dans le milieu orthodoxe.

Le métropolite Jean Zizioulas, dans sa tentative de donner une cohérence théologique à la primauté, introduit trois analogies sur la relation entre "un" et "plusieurs". Ainsi, le premier considère l'analogie entre la Sainte Trinité et l'Église, le second considère le Christ comme "un" de son Corps individuel et "plusieurs" de son Corps ecclésial, et le dernier se réfère au paradoxe d'une seule Eucharistie et plusieurs

³⁴ Voir le document *Discerning the path for your diocese* du Secrétariat Général du Synode des évêques, <https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/phases/Discerning-the-path-for-your-diocese.pdf> (consulté le 22 octobre 2021).

³⁵ Il est clair que la décision du Pape Benoît XVI de renoncer au titre de Patriarche de l'Occident en 2006 a soulevé de nombreux soupçons quant à l'ouverture œcuménique et à la possible revendication de renforcer la primauté universelle du Pape dans l'Église catholique romaine.

autour du monde.³⁶ Pour Zizioulas, on ne peut pas parler de la priorité du « Dieu-Un », c'est-à-dire de la nature divine, sur le Dieu-Trinité, c'est-à-dire des personnes de la Sainte Trinité, car „la Trinité est tout aussi première que la substance unique dans la doctrine de Dieu : « Plusieurs » sont constitutifs de « Un », tout comme « Un » est constitutif de « plusieurs ».”³⁷ En ce qui concerne l'Église comme unité de « Une » et « Plusieurs », comme cela se produit dans la Sainte Trinité, nous considérons que l'analogie dans ce cas ne peut pas être utilisée pour exprimer la relation entre le primat et le synode. La primauté ne peut pas être constitutive pour le synode des évêques (l'ordination de l'évêque prévoit la présence d'au moins deux évêques), pas même si on utiliserait la théorie que propose Zizioulas concernant le statut du Père comme cause dans la Sainte Trinité.³⁸ Les relations entre la primauté et le synode ne peuvent pas non plus être assimilées à des relations intratrinitaires, et l'analogie entre la monarchie du Père et la primauté dans un synode ne peut pas non plus être acceptée. Il convient de noter que les « plusieurs » au niveau trinitaire ne sont pas des constituants de la nature, car dans ce cas la nature divine serait le produit de trois personnes sans nature, ce qui est impossible, mais ni le fait que le « Un », c'est-à-dire la nature divine, est constitutive pour « Plusieurs », ce qui contredirait tout l'enseignement patristique sur la monarchie du Père et la naissance du Fils et la procession de l'Esprit Saint du Père de toute éternité.

Le théologien Miroslav Volf, poursuivant son analyse sur la manière dont la relation « Un » et « Plusieurs » se reflète au niveau trinitaire au sein de la synodalité de l'Église, affirme qu'au niveau trinitaire l'unité ne présuppose pas l'existence de « un » unificateur, car elle se réalise par l'amour parfait et éternel entre les Personnes de la Sainte Trinité, tandis que pour l'unité ecclésiale, étant donné qu'elle se réalise entre des personnes humaines imparfaites, la nécessité de « l'un » est évidente et inconcevable sans elle. Cependant, "un" ne peut pas faire partie de la communion ecclésiale. L'argument ne considère pas qu'il ne peut y avoir d'autre Tête de l'Église que le Christ, mais l'idée que par la participation de « l'un » dans la formation de la communion de l'Église il ne serait plus possible de refléter l'unité de la Trinité dans le Église et donc l'analogie entre la structure de communion de l'Église et la structure relationnelle trinitaire.³⁹ Ce que Wolf veut nous dire, c'est que l'unité de l'Église n'a pas de fondement

³⁶ Métropolite Jean ZIZIOULAS, *Primacy in the Church: An Orthodox Approach*, in vol. *Petrine ministry and the unity of the church*, éditeur James F. PUGLISI, Edition The Liturgical Press, Minnesota, 1999, p. 118-119.

³⁷ Ibidem, p. 118.

³⁸ John D. Zizioulas, *Communion and otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, Édition T&T Clark, Londres, 2006, p. 145-149.

³⁹ Miroslav VOLF, *Trinity, Unity, Primacy on the Trinitarian Nature of Unity and Its Implications for the Question of Primacy*, dans le volume *Petrine ministry and the unity of the church*, éditeur James F. PUGLISI, Édition The Liturgical Press, Minnesota, 1999, p. 181.

humain, mais doit être recherchée dans la vie de la Sainte Trinité et doit être réalisée de plus en plus pleinement. Si l'unité n'était pas « d'en haut », alors elle aussi serait sujette à l'imperfection donnée par l'imperfection de la nature humaine contrairement à celle de Dieu.

La solution proposée par Wolf présuppose qu'au plus haut niveau, l'Église soit institutionnalisée et structurée de manière à exprimer le chemin de la communion, et la primauté soit un exercice commun. Concrètement, ce que Heribert Mühlen a proposé par la « trinitarisation » de la primauté, non pas comme une forme de leadership de type triumvirat, mais comme une forme de leadership collégial et d'exercice de la primauté, sachant qu'une personne ne forme pas une relation par elle-même, c'est la réflexion la plus pratique des relations personnelles de la Trinité dans la direction collégiale de l'Église.⁴⁰

Revenant au métropolite Zizioulas nous identifions quelques éléments concrets qui permettent une compréhension commune de la primauté de l'évêque de Rome, afin que la communion entre l'Orient et l'Occident puisse être réalisée. Il introduit les affirmations suivantes :

a) La compréhension de la primauté de l'évêque de Rome soit encadrée dans la Pentarchie byzantine, ce qui rendrait le Pape *primus* uniquement pour l'Occident, où il avait la fonction de patriarche, sans droit de juridiction universelle.

b) La primauté ne peut pas être de juridiction. Chaque église locale, dirigée par un évêque, doit être consciente de sa plénitude et de sa catholicité, sans que personne ne s'immisce dans ses affaires internes.

c) La primauté ne doit pas être une prérogative individuelle, d'une personne, mais d'une Église locale, car dans une ecclésiologie de communion nous ne parlons pas d'une communion de individus, mais des Églises. Dans le cas de la primauté du Pape, nous parlons de la primauté de l'Église de Rome.

d) Les évêques ne doivent pas être membres d'un « collège apostolique », qui existe en soi et est au-dessus de l'Église. De même, le Pape doit être intégré dans l'exercice de la primauté, en tant que partie constitutive d'une Église locale.

e) La primauté doit se manifester dans le contexte synodal, au niveau local, régional et universel dans l'esprit du canon 34 apostolique.

f) L'évêque de Rome doit exercer la primauté en communion avec tous les dirigeants des Églises locales, étant la voix qui annonce les décisions prises par consensus dans la syntaxe des dirigeants des Églises.⁴¹

Aux conditions énoncées ci-dessus par le métropolite Jean Zizioulas, je propose d'ajouter les éléments suivants :

⁴⁰ Ibidem, p. 182.

⁴¹ Métropolite Jean ZIZIOULAS, *Idem*, p. 123-125.

a) La primauté de l'évêque de Rome ne doit plus être associée à l'infaillibilité en matière de foi. Pour l'Église orthodoxe, l'infaillibilité est synonyme de la vérité du Christ que l'Église expérimente dans son intégralité, et l'Église dans son intégralité est le possesseur de la vérité. Un Concile œcuménique en lui-même n'est pas infaillible, mais seule la réception de l'enseignement exprimé par lui le fait considérer conformément à la vérité infaillible.⁴²

b) Reconnaissance de l'égalité ontologique de toutes les Églises locales qui sont en communion et professent la même foi. Ainsi, l'Église universelle ne devrait pas être privilégiée par rapport à l'Église locale, ni ontologiquement, ni hiérarchiquement, ni chronologiquement, car cela imposerait l'idée que les Églises locales seraient des formes imparfaites de réalisation de l'unique Église du Christ et que seule l'autorité donnée à une église de la part l'Église universelle fait d'elle une Église locale.⁴³ Chaque Église locale dans la célébration de l'Eucharistie est la manifestation plénière de l'unique Église du Christ. Entre l'Église universelle et l'Église locale, il existe une relation d'intégrité et d'identification, chaque Église locale exprime pleinement la catholicité et l'universalité de l'Église Une du Christ, celles-ci étant égales et identiques en nature et en valeur.

c) La primauté devrait être une forme de direction collégiale exprimée à travers la syntaxe des primats des Églises locales, où le Pape peut présider selon le canon 28 du Concile œcuménique de Chalcédoine ayant une « primauté d'honneur » en vertu d'une position de « *primus inter pares* ».

⁴² Nicolae Afanassieff, „L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe” dans le volume O. Rousseau et a., *L'Infaillibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne 25-29 septembre 1961* (coll. Irénikon), Édition Chevetogne, 1963, p. 183-201.

⁴³ La lettre de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* aux évêques de l'Église Catholique sur « Certains aspects de l'Église comprise comme communion, 1992, en particulier le point no. 12 : « En effet, l'unité de l'Église est aussi enracinée dans l'unité de l'Épiscopat. De même que l'idée de Corps des Églises réclame l'existence d'une Église Tête des Églises, qui est précisément l'Église de Rome qui "préside à la communion universelle de la charité", de même l'unité de l'Épiscopat comporte l'existence d'un Évêque Tête du Corps ou Collège des Évêques, qui est le Pontife romain. "Le Souverain Pontife, en tant que successeur de Pierre, est le principe et fondement perpétuel et visible de l'unité de l'Épiscopat, comme de l'unité de l'Église tout entière. Cette unité de l'Épiscopat se perpétue au long des siècles grâce à la succession apostolique, et elle est aussi fondement de l'identité de l'Église de tout temps avec l'Église édifiée par le Christ sur Pierre et sur les autres Apôtres » consulté le 15 octobre 2021 sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920528_communionis-notio_fr.html

La liberté dont jouissent les Églises Orthodoxes locales, qui se manifeste par l'autonomie ou l'autocéphalie, au niveau liturgique, administratif et social crée déjà les prémisses pour rejeter toute forme de centralisation du pouvoir de décision en la personne d'un primate qui concentre personnellement une fonction unificatrice dans l'Église. Une éventuelle réalisation de l'unité entre Orient et Occident doit avoir pour point de départ le respect de l'autonomie, de l'identité et de la liberté de l'Église locale. Les structures dirigeantes ecclésiastiques devraient dans ce contexte recevoir quelques modifications pour une meilleure interconnexion.

Aux solutions proposées précédemment, je trouve nécessaire d'ajouter les idées du théologien orthodoxe Alexis Stawrowsky, qui cherche à concilier la position du Pape avec celle des patriarches dans la structure de l'Église orthodoxe, afin que la primauté soit manifestée de manière synodale. Stawrowsky propose :

a) Quant au Pape, il devrait rester évêque de Rome et patriarche d'Occident, avec une première attribution liée au service de l'unité de l'Église en tant que « *servus servorum Dei* », en tant que président du Collège des primats des Églises locales, convocateur des Synodes Œcuméniques et promulgateur des décisions, porte-parole de tout l'épiscopat et dernier arbitre dans tous les cas où l'autorité d'une Église locale ne serait pas suffisante ou l'arbitrage entre les Églises locales serait nécessaire.

b) Les primats des Églises locales devraient également devenir membres du Synode œcuménique présidé par le Pape et aussi membres électifs « *ex officio* » du Pape en cas de vacance du siège de l'épiscopat de Rome. De plus, l'élection du Pape doit se faire de telle sorte que le Conclave soit composé des primats des Églises locales et des cardinaux, représentants du clergé romain. Cependant, les primats des Églises locales ne doivent pas devenir cardinaux, car ils sont déjà en obéissance directe au Pape.⁴⁴

VIII. Conclusions

Le dialogue théologique orthodoxe-catholique sur la primauté et la synodalité dans la période actuelle se révèle fructueux en termes de consensus trouvé sur certaines questions liées à la synodalité. On constate que la primauté au niveau universel suscite encore de nombreux débats, et l'identification d'un consensus complet reste un *desideratum*.

En analysant les évolutions théologiques dans milieu catholique au niveau ecclésiologique, surtout après le Concile Vatican II, on observe d'une part une certaine ouverture œcuménique, à travers l'importance accordée à la collégialité épiscopale et l'identification de l'aspect synodal de l'Église au niveau des fidèles (le concept de *sensus*

⁴⁴ Alexis STAWROWSKY, „La primauté du Pape et l'orthodoxie”, dans la revue *Études*, mars 1968, p. 421.

*fidei*⁴⁵) et diocésain, ainsi que la réévaluation de l'importance de l'Église locale, d'autre part la synodalité au sein de l'Église catholique romaine n'est qu'un événement qui se convoque, se déroule et se termine, sans devenir une institution au sein de la structure ecclésiale qui atteste la pleine égalité entre tous les évêques. La théologie du Pontife romain et sa conception « d'évêque universel » a des conséquences sur l'égalité sacramentelle des évêques et des églises locales. Le texte du document, de manière positive, témoigne conjointement de l'importance de l'Église locale dans la communion de l'Église universelle ainsi que de la synodalité à tous les niveaux de l'Église.

Le document de Chieti est une étape importante dans le dialogue œcuménique contemporain, et les nombreuses réflexions communes sont des signes encourageants. L'accent particulier sur l'intégralité de l'unique Église du Christ dans l'Église locale et son rôle dans la communion de l'Église universelle, les références trinitaires à l'aspect de la communion de l'Église, l'identification des éléments de l'unité dans : la foi, la succession apostolique, les structures synodales ou l'autorité vue comme diaconie, ainsi que le fait que jusqu'à la rupture de la communion entre l'Orient et l'Occident tout l'épiscopat avait une conscience commune d'appartenir à la même Église sont la preuve d'une lecture positive de l'histoire commune de l'Église et du moment œcuménique favorable.

Le défi du document de Chieti pour l'avenir est lié à la manière dont l'ecclésiologie catholique intégrera les idées assumées dans le dialogue bilatéral en transformant les structures ecclésiales, en développant une théologie en conséquence et en interprétant la primauté du pape du point de vue de la Pentarchie et non de celle de ministère pétrin. De même, pour l'Église Orthodoxes tous les documents signés dans ce dialogue bilatéral doivent faire l'objet d'une évaluation, éventuelle correction le cas échéant et d'une acceptation synodale.

⁴⁵ Pour plusieurs détails, voir Jean- François CHIRON, „*Sensus fidei* et vision de l'Église chez le pape François” dans la revue Recherches de Science Religieuse, no. 2, 2016, tome 104.

Die dogmatische Bedeutung der Liturgie in Ost – und Westkirchen

Pr. Prof. univ. Dr. Dumitru Megheșan¹

Zusammenfassung:

Die Heilige und Göttliche Liturgie ist der wichtigste Gottesdienst der christlichen Kirche im Allgemeinen und insbesondere in der Orthodoxen Kirche. Dies kommt direkt von dem fleischgewordenen Sohn Gottes, als er vor seinen Leidenschaften und seinem Tod sagte: „Nimm, iss, das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte und gab ihn ihnen und sprach: Trinkt alles davon; denn dies ist mein Blut des Neuen Testaments, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26: 26-28).

Damit feiert er die erste Liturgie an der geheimen Tafel, an der auch seine Apostel anwesend waren, das heißt, sie sollten sie in der ganzen Welt verkünden. Beim Emmaus-Abendmahl feierte der auferstandene Christus die zweite Liturgie in dem von ihm gegründeten neuen Reich.

In der vorliegenden Studie haben wir einen Vergleich zwischen der orthodoxen und der lutherischen Liturgie versucht. Obwohl es viele Unterschiede gibt, gibt es einige Gemeinsamkeiten. Wir dürfen nicht vergessen, dass es besonders strittige Punkte gibt bezüglich der Verwandlung von Brot und Wein, dann der realen Präsenz Christi in der Eucharistie, sowie anderer besonders interessanter Positionen.

Diese Anliegen sind für beide Kirchen von besonderem Nutzen und bilden Brücken der Verständigung zwischen den Theologen beider Kirchen.

Stichworte: Göttliche Liturgie, Real Präsenz Christi, Inkarnation, Gottessohn, Erstling, Pfingsten, Menschwerdung.

Durch die Inkarnation des götlichen Logos, als Gottessohn, hat Er die menschliche Natur und auch die Welt in Sich genommen, im Sinne das jeder Mensch eine spezielle

¹ Pr. Prof. univ. Dr. Dumitru Megheșan, Profesor la Teologie Fundamentală și Dogmatică, Facultatea de Teologie Ortodoxă Episcop dr. Vasile Coman", Oradea, Email: dumitru_meghesan@yahoo.com;

Beziehung mit Ihm hat, besonderes durch Seine menschliche Natur. Die göttliche Hypostase hat die menschliche Natur genommen (enipostasiert) und so diese göttliche Hypostase wird auch die Hypostase der menschlichen Natur.

Dadurch, hat Jesus Christus eine enge Beziehung mit der Schöpfung und besonders mit den Menschen.

Das ist nicht nur durch die Inkarnation sondern auch durch Seine Taufe, wann Er die Sünde der Menschen nimmt (Joh. 1, 29), obwohl Er keine eigene Sünde gehabt hat. Christus hat durch das Opfer von Golgatha die in sich angenommene menschliche Natur, die den Erstling unserer Natur darstellte, geheiligt.

In diesem Sinne, kann man sagen, daß alle, die eine Verbundenheit durch die menschliche angenommene Natur haben, nehmen am Tod Christi teil, um auch an seiner Auferstehung teilhaben zu können.

Alle diese Ereignisse wie Inkarnation, Taufe, Opfer, Auferstehung sind göttliche Tätigkeiten, dadurch die Kirche historisch unsichtbar gegründet ist, und sichtbar bei der Pfingsten, als erste sichtbare Gemeinide, geistlicher Leib des Herrn Jesu Christi.

Am Ende seiner irdischen Mission, hat Jesus Christus den Aposteln und allen die an Ihn glauben werden, eine Möglichkeit für die Erhebung Seines mistischen (geistlichen) Leibes gegeben. Das sind die Sakramente der Kirche, Nahrung für christisches Leib.

Sie sind die Handlungen, dadurch die Kirche die Menschen bei jedem wichtigen Lebensabschnitt begleitet und ihnen hilft.

In den Sakramenten gibt uns also Christus „die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung, so dass auch wir, mit dieser Kraft der Sünden sterben zu können und zu unsere Auferstehung zu gelangen“². Die Sakramente haben also eine tiefe soteriologische Bedeutung.

In der Orthodoxen Kirche, gibt es sieben Sakramente. Sie sind wie sieben wunderbare Quellen, aus denen das lebendige Wasser der Gnade Christi sprudelt, das den geheimnisvollen Leib des Herrn nährt und uns sogar die wesentliche Gemeinschaft mit dem menschengewordenen Gott gibt.

Für mich, als Orthodox, es ist interessant, daß M. Luther von Sakramenten spricht, als ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes. Jede sichtbare Handlung kann als Bild oder Gleichnis für eine unsichtbare Wirklichkeit verstanden werden³. Ein Sakrament ist von Gott eingesetzt und mit einer Verheißung verbunden.

Die Heilige Liturgie ist das kultische Zentrum der Kirche, das gilt für die Orthodoxe, wie auch für die westliche (lutherische) Kirche. Hermann Sasse, ein

² Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Theologische Dogmatik*, Bd.III, Verlag IBMBOR, Bukarest, 1997, S. 58.

³ Hans Schwarz, *Martin Luther. Einführung in Leben und Werke*, Quell Verlag, Stuttgart, 1995, S.190

Die dogmatische Bedeutung der Liturgie in Ost – und Westkirchen

lutherischer Theologe hat das sehr schön ausgedrückt, daß „in diesem Sakrament schlegt das Herz der Kirche“⁴.

In der Ostkirchen ist die Gottesdienst feier der Höhepunkt des Christ – Seins, des christlichen Handelns und des spirituellen Lebens.

Das Wort Liturgie kommt aus dem Altgriechischen *Leitourgia* und bedeutet Werke für das Volk, öffentlicher Dienst.

Vor dem Christentum, das Wort *Leitourgia* bedeutete die öffentliche finanzielle und materielle Unterstützung für die gesamte Bevölkerung, oder karitatives Dienst für Armen⁵.

Im Christentum setzt sich aber gerade diese Bedeutung von Liturgie durch, also die religiösen gemeinschaftlichen Symbol – und Ritualhandlungen zu Ehren Gottes und die damit zusammenhängender Ämter. Besonders wird die Eucharistie als „*die Liturgie*“ oder „*die göttliche Liturgie*“ par excellence bezeichnet, und so wird in den Ostkirchlichen Traditionen Liturgie ein Synonym für die Eucharistie⁶.

Martin Luther hat das Wort *leitourgia* als Gottes Dienst übersetzt. In seiner Übersetzung kommt noch zum Ausdruck, dass Gottesdienst für den Menschen bedeutet, also zuerst, Geschenk und Gnade durch Gott selbst⁷.

Die Liturgie ist für das orthodoxe Verständnis das grösste und wichtigste Sakrament der Kirche⁸. Sie ist eingesetzt von Jesus Christus beim letzten Passahmahl mit seinen Jüngern, durch seine Worte im Bezug auf Brot und Wein, die zu seinem Leib, bzw. Blut werden sollten, und andererseits dadurch, dass Er selbst dieses Sakrament zum ersten Mal vollzogen hat. (Mt.26, 26 – 28 und Mk.14, 23 – 23).

Die Grundlage der Eucharistie ist die Menschwerdung, das Kreuzesopfer und die Auferstehung Jesus Christi. Professor D. Stăniloae schreibt dazu: „Wenn Christus nicht gekreuzigt worden und wenn Er nicht vom Tode erstanden wäre, dann wären das Einsetzungsmahl und auch die Eucharistie in der Kirche nicht möglich gewesen. Beim letzten Abendmahl durchlebt Christus vorwegnehmend und auf geheimnisvolle Weise sein Sterben am Kreuz und auch seinen darauf folgenden geheimnisvollen Tod. Gewiss musste Er, um gekreuzigt zu werden und auferstehen vorher Mensch werden. Daher ist

⁴ Hermann Sasse, *Corpus Christi: Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie*, Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1979, S.23.

⁵ Basilius der Grosse, Christian Gastgeben (Coord) *Liturgie*, in *Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2012, S.15

⁶ Ebd. S.16

⁷ Andreas Odenthal, *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung*, Verlag: Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, S. 223.

⁸ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Die göttliche Eucharistie in drei Konfessionen*, in *Orthodoxia*, nr.1, 1953, s.46; *Theologie der Eucharistie*, in *Orthodoxia*, nr.3/1969, S.350.

die Grundlage der Eucharistie seine Menschwerdung, die Annahme eines Leibes, wie es der unsere ist, seine Opferung und seine Auferstehung”⁹.

Vor der Liturgie, der Bischof oder der Priester bereitet die Gaben vor, Sie bestehen aus Brot und Wein, die von der Glaubigen gebracht sind. Brot und Wein sind Elemente die das Leben erhalten, aber jetzt kann man auch über das geistliches Leben reden. Aus einem dieser Brot wird die Mitte (das Lamm) herausgeschmitten: dies wird später im Hochgebet konsekriert, als Leib Christi und der Wein wird das Blut Christi.

Nach dieser Proskomide genannten Vor-und Zubereitung beginnt die eigentliche Eucharistiefeier. Sie besteht aus zwei Hauptteilen:

1. Die Liturgie der Katechumenen
2. Die Liturgie der Gläubigen .

Am Anfang der Liturgie, der Priester hebt das heilige Evangelium und macht mit ihm das Zeichen des Kreuzes über dem heiligen Antimision¹⁰ und sagt: „Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit”¹¹.

Sofort beginnt eine grosse Ectenia entweder von Diakon oder von Priester. Die ist die Fürbete um Frieden in der ganzen Welt, für die Kirche, die Behörden und für allerlei Anliegen und Nöte gesungen. Der Chor antwortet: „*Herr, erbarme Dich*” und wird dies im Lauf der Feier noch häufig tun.

Es folgt dann drei Antiphonen, Gesänge, die eine Lehre der Kirche ausdrücken, zB: die Lehre von der Inkarnation der göttliche Logos bei dem zweiten Antiphon.¹²

Es folgt dann der kleine Einzug (eine kurze Prozession) mit dem Evangelienbuch von Altarraum durch die nördliche Seitentür der Ikonostase in das Kirchenschiff hinein und durch die zentrale Königspforte der Ikonenwand zurück in den Altarraum.

Wann der Diakon oder der Priester mit dem Evangelius in Altar eintritt, spricht er ein Gebet: „Gebietet, Herr unser Gott, der Du in den Himmeln die Ordnungen der Heere der Engel und Erzengel eingesetzt hast zum Dienst Deiner Herrlichkeit, lass mit

⁹ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Theologische Dogmatik*, Bd.III, S.81.

¹⁰ Antimission: Altartuch aus Leinen oder Seide, auf dem die Grablegung Christi abgebildet. Die eingenähten Reliquien wie auch der Altarweihe ähnliche Konsekration durch den Bischof und der Wortsinn (anti-an Stelle und mensa-Tisch, Altar) weisen auf seine urspr.bzw. eigentliche Verwendung hin, den Altar zu ersetzen. Zur Not kann man mit dem Antimission sogar ohne ein geweihtes Altar die Liturgie feiern.

¹¹ *Liturgienbuch*, Verlag IBMBOR, Bukarest, 2012, S. 135.

¹² Antiphon: Ein von zwei Chören abwechselnd (griech: anti-phon-Gegen – Stimme, Widerhall) ausgeführter Gesang bzw. Psalmverse, deren Gesang einem Refrain unterbrochen wird. Die Gestaltung der drei Antiphonen der Liturgie mit abwechselnden Fürbittengebet und antiphonalem Psalmgesang geht auf das 10. Jh.zurück, als die Prozessionsantiphonen an Stelle der einem einzigen Antiphon des kleinen Einzugs in die gewöhnliche Liturgie eingeführt wurden.

Die dogmatische Bedeutung der Liturgie in Ost – und Westkirchen

unserem Einzug heilige Engel einziehen, die mit uns die Liturgie vollziehen und Deine Güte mit verherrlichen. Denn Dir gebührt alle Herrlichkeit und Ehre und Anbetung, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und immerdar, und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen”¹³.

Dies ist ein Einzug, der Himmel und Erde vereint. Die Engel, die im Himmel die ewige Liturgie feiern, vereinigen sich mit den Liturgen und den Gläubigen, um gemeinsam die Liturgie zu feiern. Dieses Gebet zeigt daß diese Liturgie ein Abbild der Liturgie ist, die von Engel im Himmel gefeiert wird.

Nach weiteren Gesängen wird der Trisagion – Hymnus (Heiliger Gott, heiliger Starke, heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser, angestimmt).

Danach werden eine Epistel und ein Evangelium verlesen. Die Texte sind von der Apostolgeschichte oder von Episteln von Apostol Paulus und dann von vierten Evangelisten: Matheus, Markus, Luka und Johannes.

Während der ersten Jahrtausends wurden manche Lesungen von Alten Testament vorgetragen, aber seit langer Zeit benutzt man keine Texte vom Alten Testament. Nur bei Vesper oder anderen Gottesdienste benutzt man Texte vom Alten Testament.

Nach diesen Lesungen folgen weiteren Fürbitten und Gebeten für die Gemeinde und Gläubigen, für die Behörde, den Bischof und für die Katechumenen. Die Fürbitten und die Gebete für die Katechumenen fallen manchmal von der orthodoxe Liturgie aus, weil es heute keine erwachsene Katechumenen gibt.

Das wäre eigentlich die Liturgie der Katechumenen oder Liturgie des Wortes.

Wenn wir ein Vergleich mit der lutherischen Liturgie machen, können wir sehen, daß es einige Ähnlichkeiten geben, die für uns seher wichtig sind. Wenn man das macht, soll er einige Bemerkungen machen. Es gibt zwei Welte und zwei Kulturen, deswegen denken die Leute so verschieden.

Die orthodoxe Liturgie wie auch die lutherische, beginnen mit einem Segnung im Namen der Heiligen Trinität: „Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit”¹⁴.

Bei der lutherischen Liturgie, steht am Anfang folgendes: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, Amen”, oder „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen”¹⁵.

Das Reich Gottes ist zu uns durch Jesus Christus gekommen, so wie auch Johannes der Täufer angekündigt hat: „Kehrt um, denn das Himmelreich ist nahe gekommen” (Mt. 3, 2).

¹³ Liturgienbuch, Ebd., S.140.

¹⁴ <https://www.lutherisch.de/index.php/glaube/einfuehrung-in-den-christlichen-glauben/gottesdienst-feiern>

¹⁵ Ebd,

Er ist eine Ausdehnung der Liebe der Heiligen Trinität zu uns, ein Reich der ewigen Liebe, wo die Menschen eingeladen sind in dieses einzutreten. „In diesem Sinn, kann man sagen daß durch die Liturgie leben wir schon im Voraus, im Reich Gottes, als Angeld für das himmlische Reich. So verstanden, „die Liturgie ist ein Dialog, an dem Gott, der Priester, aber auch die Gemeinde teilnehmen. Der Priester (oder der Liturg) steht nicht einfach zwischen Gott und den Gläubigen, sondern ist ein sichtbares Organ durch die Christus in der Liturgie als unsichtbares Vollzieher sich selbst als Opfer darbringt und den Gläubigen anbietet, in Tat nicht nur die sichtbaren Vollzieher der Liturgie, sondern gleichzeitig auch deren Empfänger“¹⁶.

Die Liturgie beginnt mit einer Verheissung der Einheit mit der Trinität und des ewiges Festes der Liebe, zu dem die Gläubigen durch die Kommunion, als Einheit mit Christus voranschreiten.

So, wird die Liturgie Bewegung der Gemeinschaft in Geist der Opfers Jesu Christi zu völligen Einheit mit dem geopfertem und aufgestandenen Christus und zu Opfern der Gläubigen durch die Kraft des Christiopfern.

Der Zweck der Liturgie der Katechumenen ist das Gottes Wort zu hören und Gemeinschaft am Tisch des Herrn: „Wir sind hier versammelt, um miteinander Gottes Wort zu hören, ihn im Gebet und Loblied anzurufen und in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn den Leib und das Blut Jesu Christi zu empfangen“.(Die lutherische Liturgie)¹⁷.

Die Gläubigen, die bei der Liturgie teilnehmen und besonders, die zu Komunion gehen wollen, machen ein Sündernbekenntnis: „Vor dem heiligen Gott erkennen wir unsere Unwürdigkeit und bekennen vor ihm, daß wir gesündigt haben mit Gedanken, Worten und Werken, auch aus eigener Kraft uns von unserem sündigen Wesen nicht erlösen können. Darum nehmen wir Zuflucht zu der grundlosen Barmherzigkeit Gottes, unseres himmlischen Vaters, begehren Gnade um Christi willen und sprechen: Gott, sei mir Sünder gnädig“¹⁸.

Gemeinde und Liturg:

„Der allmächtige Gott erbarme sich unser. Er vergebe uns unsere Sünde und führe uns zum ewigen Leben. Amen“. „Der allmächtige, barmherzige Gott hat sich unser erbarmt, seinen (eingeborenen) Sohn für unsere Sünde in den Tod gegeben und um seiner willen uns verziehen. Er hat allen, die an seinen Namen glauben, Macht gegeben,

¹⁶ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Die Kirche im Sinne des Ortes und der breiten Gemeinschaft mit Christus*, in „Ortodoxia“, 3, 1982, S.340.

¹⁷ <https://www.lutherisch.de/index.php/glaube/einfuehrung-in-den-christlichen-glauben/gottesdienst-feiern>

¹⁸ *Ebd*,

Gottes Kinder zu werden, und ihnen seinen Heiligen Geist verheißen. Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden. Das verleihe Gott uns allen”¹⁹.

Einige Bemerkungen im Bezug auf die Lesungen vom Alten und Neuen Testament, oder in der Orthodoxen Kirche vom Neuen Testament (Epistel und Evangelien) sind sehr interessant für uns.

Man weiss daß Gottes Wort bei Martin Luther sehr wichtig ist. Dazu sagt er: „ein fromm gottesfürtiges Herz tut also: Er fragt am ersten, ob es Gottes Wort sei. Wenn es das hört, so dämpft es mit Händeln und Füßen diese Frage, wozu es nützt oder nötig sei. Denn er spricht mit Furcht und Demut also: Mein lieber Gott, ich bin blind, weiss wahrlich nicht, was mir nützt oder nötig ist, will es auch nicht wissen, sondern glaube und vertraue dir, dass du es am allerbesten weisst und meinst nach deiner göttlichen Güte und Weisheit. Ich lass mir gegenüber und bin dazu froh, dass ich dein reines Wort höre und deinen Willen vernehme”²⁰.

In der Orthodoxen Liturgie, die Worte von der Lesungen von Epistel und von Evangelien sind ganz wichtig, wie man in einem Gebet vor dem Evangelium liest: „Lass in unseren Herzen, menschenliebender Herr, das ungetrübte Licht Deiner göttlichen Erkenntnis erstrahlen. Öffne die Augen unseres Verstandes zur Erkenntnis der Verkündigungen Deines Evangeliums. Pflanze ein in uns die Ehrfurcht vor Deinen seligmachenden Geboten, damit wir alle unsere fleischlichen Begierden vernichten, einen geistlichen Lebenswandel führen und alles nach Deinem Wohlgefallen sinnen und tun. Denn Du bist die Erleuchtung unserer Seelen und Leiber, Christus, unser Gott, und Dir senden wir die Lobpreisung empor, zugleich auch Deinem anfanglosen Vater und Deinem allheiligen und gütigen und Leben spendenden Geiste, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen”²¹.

2. Die Liturgie der Gläubigen

Nach der Liturgie des Katechumenen folgt die Liturgie der Gläubigen und der Chor singt den Cherubinen – Hymnus, in dem die Gemeinde dazu aufgefordert wird, wie die Cherubim die Heilige Trinität zu loben, alles irdische abzulegen und den König der Herrlichkeit zu empfangen: „Im Mysterium stelle wir die Cherubim dar und singen der Leben schaffenden Dreieinigkeit den Hymnus des dreifachen Heilig. Lasset uns jetzt ablegen alle Sorgen dieser Welt”²².

¹⁹ Ebd,

²⁰ Martin Luther, *Daß diese Worte Christi, Das ist mein Leib noch fest stehen* (1527), in WA.23,247,32 -248,3, bei H. Schwarz, *Martin Luther, Einführung in Leben und Werk*, Quell Verlag, Stuttgart, 1995, S.195.

²¹ *Gebet vor dem Evangelium*, in Liturgienbuch, Verlag IBMBOR, Bukarest, 2012, S. 147.

²² Ebd. S. 160.

Der Priester liest leise das Gebet während des Cherubimhymnus: „Niemand ist würdig, zu Dir zu kommen, sich Dir zu nahen oder Dir zu dienen, König der Herrlichkeit, wenn ihn noch Leidenschaften und fleischliche Lüste fesseln. Denn Dir zu dienen ist groß und furchtbar, selbst für die himmlischen Kräfte...”²³.

Nach diesem Gebet, legt der Priester das grose Aer-Epitaf ²⁴ auf die Schulter des Diakons und gibt dem Diakon den Diskos. Der Priester nimmt den Kelch und mit dem Diakon gehen durch die nördliche Tür und vollziehen den grossen Einzug.

Der große Einzug mit den heiligen Gaben symbolisiert den Weg Jesu zu Betanien zum letzten Osterfest in Jerusalem (Joh. 12,1-50), in dem er das einmalige Opfer darbringt, das in der Liturgie vergegenwärtigt wird.

Vor der Ikonostase spricht der Priester Fürbitten für die Kirchenführung und andere Stände der Kirche, oft auch für die Zivilbehörden und alle Gläubigen. Im Altarraum tausch der Klerus den Friedenkuss aus, und es wird das Glaubensbekenntnis gesprochen.

Danach wird da Hochegebet der eucharistischen Darbringung – griechisch: Anaphora.

Die Anaphora beginnt mit dem Einführungs dialog: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“, der Chor antwortet: „Und mit deinem Geiste“. Dann „Erhegen wir die Herzen – Wir haben sie beim Herrn“; „Lasset uns danken dem Herrn“ – „Es ist würdig und recht, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist anzubeten, die wesengleiche und unteilbare Dreieinigkeit“²⁵.

In der lutherischen Liturgie lesen wir ähnlich: „Der Herr sei mit euch“, dann antwortet die Gemeinde: „Und mit deinem Geiste; Erhebet eure Herzen – Wir erheben sie zum Herren; Lasset uns Dank sagen dem Hereen, unserm Gotte – Das ist würdig und recht“²⁶.

Es folgt dann das Präfationsgebet für die Feste und Zeiten des Kirchenjahres. (Hier gibt es einige Ähnlichkeiten mit der östliche Liturgie).

3. Anamnese oder die Vergegenwärtigung des Opfers Jesu Christi in der Ost- und Westliche Liturgie.

²³ Ebd. S. 159.

²⁴ Das Epitaph ist ein Stück Stoff, normalerweise quadratisch, in das eine Ikone oder ein Zeichen des Heiligen Kreuzes eingewebt ist. Dieser umfasst die Gaben von Brot und Wein vom Beginn der Heiligen Messe an und symbolisiert dann die Windeln, in die Christus bei seiner Geburt in der Krippe von Bethlehem gewickelt war, symbolisiert aber gleichzeitig die Leinentücher, mit denen er eingewickelt und gelegt wurde im Grab.

²⁵ Ebd. SS. 171-172.

²⁶ <https://www.vivat.de/magazin/christliches-leben/gottesdienst/ablauf-der-heiligen-messe/>

Die dogmatische Bedeutung der Liturgie in Ost – und Westkirchen

Die Eucharistie ist in der Ostkirche nicht nur ein Sakrament, aber auch ein Opfer in welchen Jesu Christ dem Vater darbringt. Sakrament und Opfer sind hier verbunden und untrennbar. Obwohl Christus auferstanden ist, befindet er sich in einem unaufhorlichen Opferzustand als geopfertes und aufestandesenes Lamm. Er behält auf geheimnisvolle Weise den Zustand des Opfers bei und bringt sich als Mensch dem Vater immerfort auf dem himmlischen Altar für din ganze Welt dar. Er ist der Hohepriester, der sich selbst ein für alle Male als Opfer darbrachte und für uns immer vor dem Vater in diesem Zustand bleibt²⁷.

Die Liturgie zeigt uns eine sichtbare Darstellung dieses andauernden unsichtbaren Darbringungszustandes Christi als Verlängerung und die Vergegenwärtigung des Opfers Christi von Golgatha²⁸.

Bei dem Opfer der Eucharistie geht es also nicht um „ein neues Opfer, das von dem von Golgatha verschieden ist, sondern um das selbe, das fartgeführt wird, jedoch auf unblutige Weise unter der Gestalt von Brot und Wein“²⁹.

Professor D. Stăniloae sagt über die Vergegenwärtigung des Opfers Christi in der Liturgie als Anamnese folgendes: „Zeit und Raum werden gesprengt, der Himmel wird mit der Erde vereint und wir nehmen an Taten wie die Hingabe und Aufestehung Christi teil, die zwar in der Vergangenheit stattfanden, die aber von ihm als der, der der Zeit nicht unterworfen ist, auf mystische Weise als gegenwärtig erlebt werden“³⁰. „In der Liturgie ist Christus mit seinem ganzen Heilswerk gegenwärtig“³¹. „Die liturgische Zeit ist die Zeit der Vergegenwärtigung. Sie ist nicht nur Gedächtnis, sondern die Eintritt in der Gegenwart des Ereignisses selbst“³².

Gemäss der westlichen Liturgie, Jesus Christus ist bei Abendmahl gegenwärtig. Die Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl ist bei Luther in eine Verbindung mit Menschwerdung Gottes³³.

Was Abendmahl für Martin Luther ist, kann man im Kleinen Katechismus merken: Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt“³⁴.

²⁷ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Göttliche Eucharistie*, in *Orthodoxe Theologische Dogmatik*, Bd.III, S. 73.

²⁸ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Theologische Dogmatik*, Bd. III, S. 74.

²⁹ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Göttliche Eucharistie*, S.77.

³⁰ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Die Kirche im Sinne des Ortes und der breiten Gemeinschaft mit Christus*, S.343.

³¹ Pfr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualität und Gemeinschaft in der Orthodoxen Liturgie*, Verlag: „Mitropolia Olteniei“, Craiova, 1986, S.113.

³² M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Kleine gesprochene Dogmatik*, Verlag: Deisis, Sibiu, 1995 s.151.

³³ H. Schwarz, *Martin Luther, Einführung in Leben und Werk*, Quell Verlag, Stuttgart, 1995, S. 196-197.

Dieselbe Formulierung findet sich auch im *Großen Katechismus*. Hier beschreibt er die Gegenwart Christi in den Elementen jedoch anstatt nur durch das unter" durch zwei Präpositionen: „in und unter dem Brot und Wein": „Was ist nun das Sakrament des Altars? Antwort: Es ist der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn Christus; beides hat uns Christus zu essen und zu trinken befohlen – in und unter dem Brot und Wein. Und wie wir von der Taufe gesagt haben, dass sie nicht gewöhnliches Wasser ist, so sagen wir auch hier: Das Sakrament ist Brot und Wein, aber nicht gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Wein, wie man sie zu Tisch aufträgt, sondern Brot und Wein, die in Gottes Wort „eingefasst“ und mit ihm verbunden sind. Das Wort, sage ich, ist es, das Brot und Wein zum Sakrament macht und bewirkt, dass es nicht gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Wein ist, sondern Leib und Blut Christi ist und heißt“³⁵.

Für Luther sind demnach unter bzw. in den Elementen Brot und Wein Christi wahrer Leib und Christi wahres Blut anwesend. Die Gegenwart ist begründet durch das Stiftungswort Jesu Christi („von Christo selbst eingesetzt"). Es sind die verba testamenti, die Brot und Wein zu Leib und Blut Christi machen. Dies betont Luther im *Großen Katechismus* immer wieder. Luther meint "Jesu Christi ureigenes Wort, ...das Stiftungswort, durch welches das Sakrament eingesetzt und... begründet ist"³⁶.

Bei der Beschreibung der Gegenwart von Leib und Blut im Abendmahl ist zu beachten, daß die Präpositionen für Luther eine untergeordnete Rolle. Brot und Wein sind Leib und Blut Christi. Dies ist begründet durch das „ist“ der Worte Christi. So ist das „Sakrament des Altars" „der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi", erst dann folgt die Beziehungs-beschreibung zu Brot und Wein. In der Schrift „*Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*" wehrt sich Luther sogar gegen die Präpositionswahl „in, mit und unter". Christus habe gesagt: „Das ist mein Leib!" Nur diese Aussage zähle³⁷.

In diese Weise, Hans Schwarz schreibt: „Obwohl Christus in der mündlichen Verkündigung des Wortes ebenfalls persönlich gegenwärtig ist, ist er im Abendmahl nach seinem Wort leibhaftig für den einzelnen anwesend. In Analogie zu dem Fleisch gewordenen Wort ist diese leibliche Gegenwart gleichzeitig eine geistliche, denn alles,

³⁴ Martin Luther, Kleine Katechismus, in *Luthers Kleiner Katechismus, Das Sakrament des Altars oder das Heilige Abendmahl* <https://www.ekd.de/Kleine-Katechismus-Das-Fuenfte-Hauptstueck-13473.htm>

³⁵ Martin Luther, *Das Sakrament des Altars*, 5, 8, in *Großer Katechismus in heutiges Deutsch übertragen* von Detlef Lehmann, Sola-Gratia-Verlag Berlin 2014, S. 113.

³⁶ *Ebd.*, S. 113. Siehe auch: Wenz Gunther, *Einführung in die evangelische Sakramentslehre*, Darmstadt 1988 in: Leuenberg - Konkordie oder Diskordie. Ökumenische Kritik zur Konkordie reformatorischer Kirchen und Europa, hrsg. von Ulrich Asendorf und Friedrich Wilhelm Künneth, Berlin 1974, S. 51.

³⁷ Martin Luther, Kleine Katechismus, in *Luthers Kleiner Katechismus, Das Sakrament des Altars oder das Heilige Abendmahl* <https://www.ekd.de/Kleine-Katechismus-Das-Fuenfte-Hauptstueck-13473.htm>

Die dogmatische Bedeutung der Liturgie in Ost – und Westkirchen

was im Glauben geschieht, ist geistlich, da der Glaube Christi Gegenwart empfängt. Geistlich essen heißt nicht nur, etwas geistliches zu genissen, sondern eine Wirklichkeit zu empfangen, die vom Heiligen Geist kommt und geistlich, das heißt im Glauben, empfangen werden wil³⁸, oder: „Im Sakrament empfängt der Glaubende die Vergebung der Sünden, denn im Sakrament ist das Neue Testament, d.h das Opfer Christi gegen wärtig“³⁹.

Die Anamnese oder der Vergegenwärtigung des Jesus Abendmahls ist nicht einfach Erinnerung an ein vergangenes Ereignis, das irgendwann in der Geschichte passierte und an de wir jetzt in keiner Weise teilnehmen könnten, ausser in Erinnerung, sondern eine Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi durch seinem Geist, so dass er mit allem, was er für uns getan hat, in der Anamnese gegenwärtig it⁴⁰.

Für Pannenberg das Opfer Jesu wird in der Liturgie anwesend, dieselben Opfer wie in der Zeit Christi: „Derjenige, der in Wirklichkeit in der Anamnese der Kirche handle sei Jesus Christus selbst. Der Liturg und mit ihm die ganze Gemeinde nehmen nur an dem einmaligen Opfer Christi teil“⁴¹.

Ulrich Kühn behauptet daß Opfer Christi wird in der Liturgie nicht ein Gedächtnis verstanden, oder Jesus Christus wäre nur eine einfache Vergangenheit, sondern ein erinnerndes Rufen der erlosenden Geschichte wo er gegenwärtig ist⁴².

Ferdinand Hahn behauptet das Opfer Jesus Christi ist keine Wiederholung ader eine Verlängerung, sondern eine Aktualisierung, eine Vergegenwärtigung des Opfers⁴³.

Die Epiklese ist ein Höhepunkt: Gott wird feierlich gebeten, Seinen Geist auf die an der Liturgie Teilnehmenden und die Gaben herab zu senden und Brot und Wein in Leib und Blut Christ zu verwandeln.

Die Epiklese wird am Ende der Anamnese, durch das der Priester von Gott Vater den Heiligen Geist erbitten, damit dieser auf die eucharistischen Gaben herabkomme, um sie Leib und Blut Christi zu verwandeln⁴⁴.

Der Priester bettet nicht allein hier, sondern auch mit der Gemeinde, weil auch sie wird in einem anderen Art und Weise **verwandelt**. Nicht nur die Gaben, Brot und Wein

³⁸ H.Schwarz, *Martin Luther*, S.186.

³⁹ *Ebd.* S. 197.

⁴⁰ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, s.340, bei Lucian Traiasn Bolos, *Die Ekklesiologien Dumitru Staniloae* und W. Pannenberg, *Ein Ökumenisch – theologischen Vergleich*, Verlag der Universität von Oradea, 2010, S.181.

⁴¹ W.Pannenberg, *Beiträge zur Systematische Theologie*, III, s.252-253, bei L.T.Bolos, a.a.o., S.180.

⁴² Ulrich Kühn, *Sakramente*, Güterslohen Verlaghaus, Gerd Mohn, 1990, S.228.

⁴³ W.Niesel, *Das Abendmahl und die Opfer des Alten Bundes*. In: Wolf, E. (ed.): *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag*. München, Kaiser, 1936, S.46.

⁴⁴ D.Stăniloae, *Spiritualität und Gemeinschaft in der Orthodoxen Liturgie*, S.103.

sind verwandelt, sondern auch die Gemeinde, als geistliches Leib Christi, damit die Mitglieder dieser Gemeinde sich reinigen und verklären können.

Die Epiklese bedeutet auch eine neue und persönliches Pfingsten⁴⁵.

Obwohl in der westlichen Liturgie die Epiklese fehlt, so wie wir die Orthodoxen verstehen, machen wir jetzt einige Bemerkungen, und sagen, daß die Theologen von der Westlichen Kirche verstehen die Epiklese irgendwie in einem anderen Art. Die Einsetzungsworte haben eine große Bedeutung für das Verständnis der Gegenwart Christi im Abendmahl und auch eine eschatologische Richtung. Die Einsetzungsworte Christi dass Er im Brot und Wein des Mahles gegenwärtig wird. Das ist eine Erfüllung seiner Verheissung in einem eschatologischen Sinn.

Wenn ich vom der Wirkung des Heiligen Geistes auf Brot und Wein spreche, beschränke ich mich nicht unbedingt auf der Dauer einer Zeit in der Epiklese, sondern im Vollzug der ganzen Herrenmahl, besonders in der Liturgie der Gläubiger. Ich würde gern sprechen von dem Wirken des Heiligen Geistes auch über die Gemeinde, im Sinne einer Antizipation (vorkosten) des Reiches Gottes.

Einigen lutherischen Theologen haben dieselbe Idee: „Die Bitte um den Heiligen Geist beziehe sich sowohl auf die Gaben: Brot und Wein, als auch auf der Gemeinde selbst“⁴⁶.

Nach der Epiklese folgt dann die Kommunion, zuerst der Priester und dann die Gemeinde.

In der lutherischen Liturgie, bei der Kommunion der Gemeinde wird den Tod und die Auferstehung bis Er in Herrlichkeit kommt, verkündet: „So oft ihr von diesem Brot esst und von diesem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis Er kommt“ (1 Cor. 11, 26), oder „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und Deine Auferstehung preisen wir, bis Du kommst in Herrlichkeit“⁴⁷.

Der Leib und das Blut Christi werden Nahrung (merinde) für das ewige Leben: „Nehmet hin und esst: das ist der wahre Leib unsers Herrn Jesus Christi, für euch dahingegeben in den Tod. Der stärke und bewahne euch im Glauben zum ewigen Leben“. „Nehmet hin und trinkt: das ist das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus, für euch vergossen zur Vergebung der Sünden. Das stärke und bewahre euch im Glauben zum ewigen Leben“⁴⁸.

⁴⁵ Boris Bobrinskoi, *Die Komunion des Heiligen Geistes*, übersetzt von Müriuca und Adrian Alexandrescu, Verlag des biblischen Instituts und der Mission der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Bukarest, 1999, S. 303.

⁴⁶ W. Pannenberg, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, III, S.88.

⁴⁷ Christoph Göttert, *Die biblischen Abendmahlsberichte in Realpräsenz Jesu Christi: „Dies (ist) mein Leib“...Dies (ist) mein Blut“*, Verlag: Tredition, S. 38.

⁴⁸ Ebd, S. 47.

Die dogmatische Bedeutung der Liturgie in Ost – und Westkirchen

Professor Dumitru Staniloae hat einen feinen Ausdruck für dieselbe Idee benutzt: „Wenn Christus in die Liturgie kommt, dann kommt Er mit Allem, was Er gemacht hat. Er trägt in ihm alles, was Er für uns gemacht hat. Christus wird mit seinem Kreuz und Seinen Auferstehung zu unserem Zeitgenossen. Er kommt mit allem, was Er uns in der Ewigkeit schenken wird“⁴⁹.

Nach der Kommunion singt der Chor: „Das wahre Licht sahen wir himmlischen Geist empfangen wir, wahren Glauben fander wir. Die unteilbare Dreifaltigkeit beten wir an, denn sie hat uns gerettet“⁵⁰.

Dann spricht der Priester das Schlussgebet und segnet die Anwesenden und die Liturgie ist am Schluss.

Der Gottesdienst der Liturgie lässt sich jedoch nicht in bestimmten zeitlichen und räumlichen Grenzen fixieren. Sie endet nicht endgültig in der Kirche, sondern setzt sich nach ihrem chronologischen Ende fort.

Der rumänische Theologe Prof. Dr. Ion Bria stellte in einem Buch mit dem Titel *Liturgy after Liturgy* fest, dass es außerhalb der Kirche auf verschiedene Weise weitergeht: „Die Entsendung der Gläubigen ist eine Einladung zur Mission, und ohne diese Erweiterung bleibt die Liturgie unvollendet.“⁵¹

Weiter fährt er fort: „Die Aussendung der Gläubigen zum Ende der Liturgie hat eine tiefe symbolische und sakramentale Bedeutung. Dieses „Senden“ der Gläubigen: *Ite, missa est!* - in der römischen Messe oder gehen wir in Frieden aus! - in der byzantinischen Liturgie ist nur die Ankündigung des Endes, der ersten Etappe der Liturgie, die Versammlung der Kirche. In diesem Denkmal hat er nicht den „Austritt“ der Kirche, sondern den „Eintritt“ der Kirche in die Welt und sendet so weiterhin die Jünger aus, um den auferstandenen Jesus zu predigen (Mt 28,19-20; Markus 16: 15-20), in der Kraft des Geistes, von Pfingsten. Wenn wir die Kirche verlassen, treten wir in eine andere Art der Liturgie ein, die nach der Liturgie die „Liturgie“. Es ist der Übergang vom Sonntag zum königlichen Tag zu den Wochentagen“ [...]. „Die Gläubigen verlassen dann die Kirche nicht nur im Vertrauen auf die Barmherzigkeit und das rettende Werk Christi und gestärkt durch das Wirken des Heiligen Geistes. Die Mission wird nach der Liturgie als „Liturgie“ verstanden, weil in der Liturgie die ganze Welt Gott angeboten wird in den Gaben der Gläubigen, die die Vision eines erneuerten und erneuernden Lebens, das Gott in Christus geschenkt hat, in die Welt zurückbringen und im Heiligen Geist“⁵².

⁴⁹ M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Kleine gesprochene Dogmatik*, S.151

⁵⁰ *Liturgienbuch*, Verlag IBMBOR, Bukarest, 2012, S. 195.

⁵¹ Pfr. Prof. Ion Bria, *Liturgie nach der Liturgie*, Verlag Atena, 1996, S. 26.

⁵² Ebd., S. 26-27.

The Hesychia of Macarius the Roman - synthesized in his hymnographic texts

George Indrecan*

Abstract:

The object of this paper is the field of hesychasm phenomenology that enters the research framework of orthodox hymnography. Hesychasm presupposes the praxis: asceticism, the prayer of the heart, light as an epiphanic essence. Hesychasm has a strong soteriological dimension. The work analyzes the constants of the orthodox hesychasm, its elements of continuity, as they are reflected by the hagiography of Saint Macarius the Roman and synthesized in the hymnography of his liturgical office.

Keywords:

Hesychasm, hymnography, hagiography, Macarius the Roman

Introduction

Hesychia is the highest path by which the mind becomes seer of the divine acts and chants in silence a secret chant about eternity. It involves fleeing from the sensible and approaching the intelligible. In this state of light or perfection the mind embraces the condition of fleeing the world, fulfills the purification of the heart from sins, acquires peace, and naturally returns to its rest in God. Saint Macarius the Roman “retires” from the world in the wilderness and lives in a cave where, far from the exterior temptations, he put himself in trial learning the *praxis* of the science of union with God and of his direct knowledge. His flight from the world is an extreme form of asceticism aimed at “his approaching of the Eden”. The present study attempts a hymnographic incursion on the hesychasm of Saint Macarius the Roman, characterized by an endless patience, gradually practiced in the wonderful work of the prayer of the mind and, at the same time, “the death of his self for Christ”.

*Pr. Dr. George Indrecan, asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din cadrul Universității din Oradea. **E-mail:** - indrecangeorge@yahoo.com.

The spiritual tension of St. Macarius' Hesychia

All the great events in the holy history of the communion between God and man were preceded by a period of holy Hesychia which God's servants spent in His presence. Saint Macarius lived in the 4th century and came from a wealthy family in Rome, hence the name "The Roman"¹. Although his parents wanted him to have a normal family life, he longed so much for a life entirely dedicated to Christ that he left for his wedding night from Rome. In this desire to reach the place "where Heaven rests"² he was guided and protected by the Archangel Raphael. Eventually he stopped

¹The name of the novel differentiates it from its contemporary namesakes, the Egyptian saints Macarius the Great and Macarius the Alexandrian, mentioned in the Orthodox calendar on January 19.

²The journey to Heaven proper, that is, the search for Eden on the course of the two rivers (or only on one of them) is typical of several patristic texts. Saint Seraphim Rose has a whole plea on this subject in the chapter entitled *The Heaven*, pp. 110-126 of his book *The Book of Genesis, the Book of the World, and the Man of the Beginnings. The Christian – Orthodox perspective*. According him The Heaven it is not just a spiritual thing that can now be seen in vision as the Apostle Paul saw it [...]; it is also a part of the history of the earth. [...] From *The Lives of the Saints and the Righteous* we know cases of true fruits brought by those who were exalted to Heaven - for example, the apples brought by St. Euphrosin the Chef [...] (*The Lives of the Saints*, September 11). A striking experience of The Heaven is found in the Life of St. Andrew the Mad for Christ from Constantinople (9th century). [...] The present location of The Heaven, which has remained unchanged in its nature, is in the upper realm, which also seems to correspond to an effective ascension from the earth. Indeed, some Holy Fathers, such as St. John of Damascus in his *Dogmatics*, state that even before man fell into sin, Heaven was in a high place, being "above all the earth." See St. Seraphim Rose, *The Book of Genesis, the book of the world, and the man of the beginnings. The Christian-Orthodox Perspective*, translated by Constantin Făgețan, Sofia Publishing House, Bucharest, 2001, pp. 110-113. In St. Ephrem's vision, the Garden of Paradise, located outside of profane time and space, is like a mountain that surrounds the earth and the sea, transcends and envelops the world "*that halo which surrounds the moon*" (I:8). This mountain is structured on three hierarchical registers or three concentric circles: 1. The foot of the mountain or the plain shelters the "*Fencing*", a space for penitents: the specificity of this garden consists in the disorderly abundance of vegetation that obstructs transparency, creating bushes-hiding places (fig bushes, snake flowers, etc.). "*The cherub and the sharp sword provided the fence to Paradise*" (IV:1). 2. The "Garden of the Righteous", the next level of the mountain, is exceptionally distinguished by a personified species of flowering tree. Each paradisiacal tree has an elusive correspondent in the temporal space: the trinity tree is similar to the sycamore, while the flame-tree with the cypress, etc. In the middle of this garden, Saint Ephraim locates the star-shaped Tree of Knowledge (Wisdom), represented in ancient iconography as a fig tree full of fruit. "*In the very midst He planted the Tree of Knowledge, endowing it with awe, hedging it in with dread, so that it might straightway serve as a boundary to the inner region of Paradise*" (III:3). 3. The third level of the Garden is the "*Garden with glorious deeds*" consisting primarily of martyrs or "victorious", whose deeds

from his tiring pilgrimage only to Persia. Here he found refuge in a cave, being aided throughout his earthly life and in his ascetic efforts by two wild lions³. However, loneliness and interior stillness [hesychia] are not synonymous. The real purpose of his distance from the world was not simply to get rid of temptations or community pressure. It was what Harmless calls “quiet” a graced depth of inner stillness⁴.

In the hagiographic description⁵ of Macarius the Roman’s ascetic life it is said that the place where he leaves to listen to God and open himself to Him through the practice of the hesychia is placed near Eden. But, the place of his hesychia is not at all a kind of island of the happy, but a desert as harsh as possible and a place of asceticism as inhospitable as any other of this kind in the Lives of the Saints. Also, the fact that St. Macarius practices asceticism somewhere near Eden does not privilege him at all, as evidenced by the temptation of the devil, the fall into sin and even the attempt to flee from that place. This account of his life has a deep, didactic meaning, being organically linked to the journey of the three Fathers⁶ authors of his life, whom

*"surpass in their excellence the fruits of its own trees" (VI:11). In this Paradise, the hymnographer places the Tree of Life: "that blessed tree," which represents "by its rays the sun of Heaven", and "the other trees bow down as if in worship before that sovereign and leader of the trees" (III:2). At the top of the mountain is the Glory or Presence of God: "When the just ascend its various levels to receive their inheritance, with justice He raises up each one to the degree that accords with his labors; each is stopped at the level whereof he is worthy, there being sufficient levels in Paradise for everyone: the lowest parts for the repentant, the middle for the righteous, the heights for those victorious, while the summit is reserved for God's Presence" (II:11). See: Saint Ephrem, *Hymns of Paradise*, trans. by Sebastian Brock, St. Vladimir's Seminary Press Crestwood, New York, 1990, p. 80, 88-89, 91, 97, 112-113.*

³*The one in the depths of the desert by three holy pilgrim monks Sergius, Ighinus and Theofilus, the son of Rome and the Father of the East, The pious Macarius, the one with the name of happy, who in the cave he forced himself and was served by two lions, let's make him happy, chanting: Rejoice, you who were guided by the Archangel Raphael to the angelic life, the lily of purity and the conquerer of devilish temptations, height of humility who theologized the omnipotence of the Most Holy Trinity! (Troparion of Saint Macarius the Roman)*

⁴William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 228.

⁵On October 23, Saint Macarius the Roman is commemorated. Some elements from his life were cut because of assumptions about its veracity. It was first published in Romanian and is preserved in its original form in the work of Saint Dosoftei. See: [Sfântul] Dosoftei, *Viața și petrecerea Svinților (Iași, 1682-1686)*, B.A.R., CRV 73, f. 76v-82r.

⁶The hagiography of the life of Saint Macarius in the first part of it mentions the longing for Heaven of three old monks, who want to reach Eden by treading on the ground. These three pious men named Sergius, Ighinus and Theofilus, come from the Monastery of St. Asclepius in Mesopotamia of Syria, the territory between the Tigris and the Euphrates, that is, between the two rivers that come from the river that waters Eden.

he teaches that even living near Heaven does not save you from sin and does not save you if there is no inner determination⁷. Therefore, one arrives at Heaven not only following an earthly itinerary, but through the rest of the hesychia⁸ which presupposes asceticism of purification, and as a result of its practice the attention paid to personal comfort is reduced in favor of obedience and service to God.

But what is hesychia? In ordinary⁹ parlance, people mean by hesychia rest, repose, relaxation, but in ascetic parlance it has a special meaning. Hesychia has a meaning that goes far beyond the simple mutism. It is not a passive stripping of the mind after the pattern of the oriental¹⁰ ascetic will, but it is the ardor of the spirit that causes changes in the human heart. Hesychia is the extreme but at the same time peaceful peace of love. It gives birth to meanings and feelings that elevate man to an ever-increasing fullness of divine love by prefilling him with "the peace of Christ, which overwhelms the whole mind." This peace is the only one that, like a gentle breeze, can be shared with those around us.

In the kontakion of St. Gregory Palamas it is said that he stood "as a mind before the Mind of the First One." The same truth is expressed by the troparion of St. Macarius, who from the "height of humility theologized the omnipotence of the Holy Trinity". For this reason, he spent incessantly and unceasingly in the Spirit of God, constantly presenting his mind to God in a not deceiving way, without hesitation. But in its post-fall state, the mind is unbridled, scattered throughout in all creation. It can be temperate only if the heart is broken by the zeal of love for Christ, which does not allow it to omit¹¹ the beloved Lord even for a moment.

In this tension of his hesychia, St. Macarius becomes an *intercessor for everyone and a teacher of humility*, as the hymnographic text of his Kontakion chants. In his "peace" experienced in the desert and wildness of his cave he progresses continuously

⁷For example, Zosima became wiser after the parable of the astonishing conversion of a notorious sinful woman, and St. Anthony the Great was amazed by the parable of the life of a shoemaker in Alexandria. In all these cases, although these are existential examples that differ greatly from one another, only one thing is essential: the inner will or determination.

⁸Archbishop. Kallistos Ware, *The Inner Kingdom*, translated by Eugenia Vlad, Christiana Publishing House, Bucharest, 1996, p. 78.

⁹Nicu Gavriluță, *Mentalities and magical – religious rituals. Studies and essays on the sociology of the sacred*, Polirom Publishing House, Iași, 1998, p. 93.

¹⁰According to some opinions, the roots of hesychasm are in the mystical practices of ascetics in Syria, Palestine, Egypt. Ideas of esoteric thinking are also structured at Pythagoras. See: Petru Dunca, *Introduction to the philosophy of the ancient Orient*, Axis Foundation Publishing House, Iași, 2005, pp. 34-42.

¹¹The Holy Fathers regarded as spiritual adultery even the slightest hesitation or deviation of the mind from the remembrance of God. What preoccupied them most was his concern for spiritual virginity, the unshakable feast of the mind in remembrance of God.

and slowly through the grace of God acquires the virtues, which give birth to the spiritual man¹². In this state of spiritual tension, sitting in the presence of God with the mind lowered in the heart¹³ through an ecstatic or transcendental experience, St. Macarius acquires the inner hesychia¹⁴.

"The uninterrupted dwelling in God" or the inner hesychia

The tradition of hesychasm teaches that inner peace was the state of the primordial man, who lived daily the moment of salvation¹⁵. The man was so stillness that he could hear God speaking. Around him the silent theologians¹⁶, the beautiful rocks and the whole nature were doing theology, each with his speech or silence mingling completely in the breeze raising a harmonious melody of praise to God. From this perspective, the inner hesychia can be understood as the highest realization of the spiritual life in which the body and the nous are brought to an absolute silence and inner peace, a mysterious liturgy¹⁷ through which the conscience lives the experience of God directly.

The hagiography of Saint Macarius the Roman highlights the two constants of the hesychia, outward hesychia, respectively the inner one. He first sought a privacy place where he prayed to the Lord, day and night. Experiencing the former one, he reached the inner hesychia. The first is of great necessity, but rather it is a condition for the second. St. John of the Ladder¹⁸ defines this as "the consciousness of thoughts and the unstolen thinking." In this ascetic way¹⁹ the spiritual man is forced to stop his *nous*

¹²Hieromonk Damaschin Grigoriatul, *Tips from the Holy Mountain. Conversations with contemporary Athonite parents*, translated by Hieromonk Agapie Corbu, Saint Nectarius Publishing House, Arad, 2009, pp. 83-89.

¹³Saint Sophronius of Essex, *Saint Silouan*, translated by Hieromonk Rafail Noica, Reîntregirea Publishing House, Alba Iulia, 2009, p. 52.

¹⁴Vladimir Lossky, *The Vision of God*, translated by Fr. Dr. Remus Rus, IBMBOR Publishing House, Bucharest, 1995, p. 24.

¹⁵Anthony M. Coniaris, *Daily Vitamins for Spiritual Growth: Day by Day with Jesus through the Church Year*, vol. I, translated by Florin Codreanu, Sophia Publishing House, Bucharest, 2008, p. 198.

¹⁶Protopresbyter Fr. Dionysios Tatsis, *Words of the Elders*, Collection of Spiritual Sources, IX, translated by His Eminence Dr. Andrei Andreicuț, Reîntregirea Publishing House, Alba Iulia, 2004, p. 54.

¹⁷Gabrielle Winkler, "The intercessions of the Chrysostomus anaphora in their historical development (Part I)", in *OCP XXXVI* (1970), p. 320.

¹⁸Saint John the Ladder, *The Ladder of Divine Ascent*, in *Philocalia*, vol. IX, translated by Fr. Dr. Dumitru Stăniloae, IBMOBOR Publishing House, Bucharest, 2013, p. 435.

¹⁹In the work of the monk Theophanous named *The Ladder of the divine gifts, which by trial was known through research for the bearers of the Spirit*, the hypostases of the divine Grace are mentioned in the ascetic way of those who acquired the hesychia. They have the

and soul to wander in the built world, so as not to give any other thought the opportunity to enter inside him and thus to be able to speak freely with God. Thus, he becomes able to speak cleanly to God with one thought and a clear *nous*. With strained attention, he listens to the voice of God in the depths of his being.

In the life of St. Macarius, it is said that the place where he lived was so wild, hostile to life that his survival depended on divine providence. Inclusive he received food through a raven, like the prophet Elijah. As a result of this meeting, the saint is named in his troparion *lily of purity*, which is shrouded in the beauty of the Tabor light shining like an angel's face. But, the pains, the ascetic effort or the toil, are the only things that can help the man, who has fallen through sin and who has thus lost the primordial hesychia or the peace of the soul, to regain the power to live again in God²⁰, to become as melted wax or incense pleasing before God. Saint Macarius therefore accepts his ascetic effort, he does not shy away from toils, because he is aware that only in this way can he find rest, joy, peace²¹. In other words, he assumes his toil and asceticism as martyrdom, as his own way to obtain the rest of the hesychia. Thus, after years of endeavors²² in his cave, although he did not have even a rag to put on it, still due to his charismas the place of his asceticism was invaded by a fragrance and adornment proper to a church in which the omnipotence of the Holy Trinity is theologized, as the hymnographic text of the troparion expresses.

The purpose of the Macarian hesychia is to leave worldly thoughts and to acquire the purity of the *nous*²³ against all the externals imaginations and thoughts. Thus, he endures all the temptations, the sorrow, the distress of the lonely life for the kingdom

image of organized shapes contained in a kind of 10-step diagram: divine ascension, pure prayer, warmth of heart, holy work, tears of heart, peace of nous, contemplation of mysteries, foreign brightness, enlightenment of heart and perfection. See: Thalassius the African et al, *Philocalie des Pères neptiques*, Fascicle VII, translated by Jacques Touraille, Abbaye de Bellefontaine, Paris, 1985, p. 626.

²⁰Saint Theophanes the Locked, *Answers to questions of intellectuals*. vol. 1, translated by Adrian and Xenia Tănăsescu-Vlad, Sophia Publishing House, Bucharest, p. 95.

²¹Hieromonk Emilianos Simonopetrilul, *Interpretations of the monastic canons of Saints Antony, Augustine and Macarius*, translated by Hieromonk Agapie Corbu, St. Nectarius Publishing House, Arad, 2015, p. 16.

²²According to the patristic teaching, as a result of his toil, man will receive as soon as his soul is ready for this the grace of the Holy Spirit, the tranquility of vigilance and inner peace, the rest of the hesychia.

²³The hesychia of the nous is the center of the Orthodox spiritual tradition and presupposes the eternal rest into which the Lord entered after completing His whole work of salvation. It symbolizes the victory over the passions, which Christ, the One who came and will come again, brought into the world. This victory consists in the fact that He "trampled death with death" and gave eternal life to mankind.

of heaven, remains faithful to his promise, practices and learns the practice of the science of deification²⁴. His heart is inflamed with divine love, pulsing in a rapid flow that flows diffusely, spreading peace throughout his body, canceling out his passions, and abducts his nous in contemplation.

St. Macarius isolated himself in the wilderness to embrace the whole world in his heart. His flight from society signifies the detachment from the passionate attachment to outward ones, with the aim of his full return towards God, that is, putting his soul "on the path"²⁵. His anchorite pilgrimage to the rest of the hesychia, although stimulated by the flight into the wilderness, is not characterized by aversion to the world, but by a sincere attachment to the love of God. This distinguishes the spiritual man, inner man, from the worldly man, earthly man. Or, in the life of Saint Macarius reflected in the hymnographic texts, the two essential hagiographic features are synthesized, the harshest asceticism and the ecstatic joys of the divine visions. Following the model of all the saints, he leads a hermit and at the same time paradisiacal life. However, the torments of the toils or the spiritual pleasures are not concomitant in the experience of the saints (usually, although this concomitance is not completely excluded) and, especially, it does not take place on the same plane. Therefore, the macarian hesychia does not mean softness or motionlessness, but a continuous awakening and intense activity in the realm of spiritual life. It is reorganization, respectively an internal reset cultivated through silence, concentration, attention and communion with God. Therefore, it expresses the fact that the inner hesychia has an empirical character and represents one of the fundamental methods of healing the soul²⁶.

Conclusions

Contemporary man is seeking healing for his life, especially for his inner condition, precisely because he is overworked. In the contemporary era, a troubled era, in fact, the Hesychastic tradition is more current and more necessary than ever. It can help the restless and tired person to find peace or health, to find the meaning or fulfillment of his life. In other words, today's man can find his own identity only by finding out about God. Or this desideratum is proper to hesychasm, because the man who knows himself receives as a gift from God that knowledge in all things. So, in the

²⁴Saint Callist Angelicoudes, *Three Hesychastic Treaties*, translated by Laura Enache, Doxologia Publishing House, Iași, 2012, pp. 164-165.

²⁵Archimandrite Vasilios, *Beauty and Hesychia in Aghiorite Life*, translated by Archdeacon Dr. Ioan I. Ică jr, Epiphany Publishing House "Saint John the Baptist" Monastery, Alba Iulia, 2008, p. 20.

²⁶Archbishop Hierotheos Vlachos, *Orthodox Psychotherapy: The Science of the Holy Fathers*, translated by Luminița Niculescu, Resurrection Publishing House of the Archdiocese of Timișoara, Timișoara, 1998, p. 359.

The Hesychia of Macarius the Roman - synthesized in his hymnographic texts

last resort, hesychasm seeks nothing more than to restore man to his natural state, to restore him to that state from which it is possible for him to follow God's commandments.

But how can today's man do this if he does not free himself from the dependence of the world and gather himself from the disunion in which he finds himself? How can he give his heart, *nous*, soul, and his whole life to God? How can he love his neighbor as himself, when he himself is divided and a prisoner of his own passions or desires? To these questions the hagiographic descriptions of Saint Macarius' life, synthesized in the liturgical texts dedicated to his veneration by the orthodox hymnographic tradition and which reflects the Macarian hesychia, represents in itself an answer and a healing solution.

The Angel of Light in the Dark Ages: the Bond between Archangel Michael and the Formation of European Civilization

Cezar-Ivan Coliță¹

Abstract:

The present study analyzes the role of three apparitions of Archangel Michael during the 5th-10th centuries AD, a large period of time known as the *Dark Ages*. This line of revelations gradually led to a widespread cult dedicated to the Prince of angels in Western Europe after 500 AD. Thus, St. Michael's cult set in motion a great number of pilgrims from one famous michaelic church to another. This fact gradually led in time to the ethnogenesis of some European nations but also to a flourishing culture created within the Medieval West.

Keywords:

Archangel Michael, angelophany, ethnogenesis, Italy, France, pilgrimages, Normans, Aristotle's works.

Abbreviations appeared in text:

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina*; CMSMC = *Chronica Monasterii Sancti Michaelis Clusini*; LASMMG = *Liber de Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano*; MSA = *Monte Sant'Angelo*; MSM = *Mont Saint-Michel*; SSM = *Sacra di San Michele*.

¹ Cezar-Ivan Coliță PhD Candidate, Doctoral School „Dumitru Stăniloae”, University of Bucharest. Contact: cez.ar.ivan23@gmail.com

Introduction: premises for a providential history

Today, topics about the angelic orders are present mostly in the spheres of academic scholars or in some esoteric circles in which is promoted a weak spirituality. On the other hand, few theologians talk about the angelic world, not to mention that even the great saints of the patristic period (4th-8th centuries)² did not enter the angelic sphere too much except for a few cases, such as those of St. Dionysius the Areopagite³, St. Gregory the Great⁴, St. Maximus the Confessor⁵ and St. John of Damascus⁶. Although it may seem strange, the explanation is quite simple. Many saintly people who walk the difficult path of perfection refrain themselves from theorizing spiritual realities that are far too high for our earthly life. The reason would be they want to avoid speculation (a possible fault for intellectuals) and also the danger to boast themselves as holders of divine mysteries (as is the case for the so-called spiritual masters in *new-age* culture). Wanting to talk about angels and refraining from such a thing in the same time is an exercise of humbleness that, paradoxically speaking, could bring the presence of angels by your side than if you start elaborating theories about the heavens. I consider that only a providential event made some people with a pure and an ascetic life to talk about the angels in their works and homilies.

However, this article does not intend to enter too much in metaphysical problems. On the contrary, the author remains with his feet on the ground, looking back in a sincere and analytical way some signs of Divine Providence manifested in history

² Mother Alexandra (former princess of Romania), identified for these centuries 11 holy fathers who wrote on angelological topics, namely St. Athanasius the Great († 373), St. Basil the Great († 379), St. Gregory of Nyssa († 395), St. Gregory of Nazianzus († 389), St. Cyril of Jerusalem († 389), St. Ambrose of Milan († 397), St. Augustine († 430), St. John Chrysostom († 407), St. Dionysius the Areopagite († poss. 6th c.), St. Gregory the Great († 604) and St. John of Damascus († 749), see MAICA ALEXANDRA, *Sfinții îngeri*, trad. Dr. Irineu Pop-Bistrițeanul, Ed. Anastasia, București, 2012, pp. 234-274.

³ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Cerească*, în: *Opere complete*, trad., introd., note Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, pp. 15-41.

⁴ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilia la Profetul Iezechiel*, trad. Elena Sima, Ileana Ingrid Bauer, Ed. Doxologia, Iași, 2014, Bogdan TĂTARU-CAZABAN, *Corpul îngerilor: fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cerești*, Ed. Humanitas, București, 2017, pp. 70-75.

⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, trad., note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, pp. 480-483, SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Filocalia*, vol. 3, trad., introd., note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017, pp. 55-56, 63-66.

⁶ See the 3rd chapter in SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, especially in pp. 46-47.

through the holy angels. Such an approach is closer to the apologetic dimension of Christianity and also to the field of historical theology. It is a hybrid approach that can contribute to the formation of a new field in academic theology which could be called *providential history*. Such an area could investigate in detail some *decisive moments*⁷ in the world's past and also in the Church History.

Regarding this kind of view, we will discuss about three great angelophanies of Archangel Michael that shaped the European Civilization. Of course, an analysis based on some possible providential events must be based both on a rich bibliography and on a reasoning focused on the problem which would be free of speculations. Moreover, speaking about some divine events occurred in the past would stress the fact that history is the 'embodiment' of theology. And we can see this harmony even in the Gospels: "the Word became flesh, dwelt among us, and we beheld His glory" (John 1:14).

Thus, the present study focuses on the celestial figure of St. Michael the Archangel, who, through his guiding revelations, managed to contribute to the formation of a saintly cult both in the Byzantine Empire (beginning with the 4th century) and in the Medieval West (shortly after 500 AD). Of course, it does not mean that Michael was not venerated as the guardian angel of Christians since the times of the Apostles (1st century), as evidenced by several biblical narratives like Jude 9, Revelation 12, 7-9 and possibly 1 Thessalonians 4:16⁸. But, shortly after 300 AD the Chief Prince of heavenly host is felt especially in the life of the Church, especially in the early monastic circles, known for their permanent struggle to obtain an angelic life (*vita angelica*). Who better to help these monks known as 'angels in the flesh' than St. Michael the Archangel? Considering the title of this article, I will try to show how the angelophanies of the holy Taxiarch managed to create in time a michaelic cult and lots of forms of piety among Christian believers and pilgrims. Undoubtedly, these angelic revelations have moved masses of people and influenced both individual and collective destinies. That contributed to the

⁷ Following this phrase that describes special moments which led to great events in history, see Stefan ZWEIG, *Orele astrale ale omenirii*, trad. I. M. Ștefan, Ed. Humanitas, București, 2013. [in the English edition: *Decisive Moments in History: Twelve Historical Miniatures*].

⁸ I say 'possibly' because the archangel *par excellence* mentioned by St. Paul does not have a name in the context, see: "For the Lord himself will come down from heaven, with a loud command, with the voice of the archangel and with the trumpet call of God, and the dead in Christ will rise first." But we know from the Church tradition that *the one and only* Archangel is St. Michael, the head of all the angels.

creation of the European culture we know today. So let's see what I mean exactly by that.

St. Michael's apparitions at Monte Gargano

In the following, I will talk about a triad of apparitions that occurred in different places and periods during the early Middle Ages, more precisely during the 5th-10th centuries AD in places like southern Italy, northern Italy and northwestern France. In turn, each main angelophany is formed by three other "sub-angelophanies" which form a main providential event attributed to St. Michael's intervention in history. This period of time represents for the Europe's past a series of trials and tribulations that the Old Continent has endured repeatedly. We are talking about the collapse of Roman civilization around 476 AD⁹, the multiple invasions of barbarian peoples, many epidemics (especially plague), long periods of famine, a high degree of mortality, the unfortunate transition from urban to rural, the decline of education and great socio-economic issues among European continent. Regarding this fact, this period of time was known in history as the 'Dark Ages'. Against the background of these shortcomings, Archangel Michael manifests himself, like other saints of the Church, in the lives of people who urge a holy hope in divine support. Despite their sufferings, believers should shift their attention from the horizon of this world to the heavenly chamber of their hearts, for the Kingdom of God is within us (Luke 17:21). In other words, the angelic apparitions of St. Michael manifest themselves either against the background of a drama that reached its peak and requires a divine intervention¹⁰, or they represent some spiritual *tidings of comfort and joy* for those burdened by the hardships of a sad century. In other

⁹ That year is quite conventional. In fact, the collapse of Roman civilization had taken place earlier. For example, Rome fell to Alaric's Visigothic hordes in 410 AD, and the administrative capital of the Empire became Milan, and later Ravenna.

¹⁰ See details about the redemption of Rome from plague by a michaelic angelophany occurred in 590 during the papacy of Gregory the Great in Cezar-Ivan COLIȚĂ, *Îngerul protector al Cetății Eterne: o analiză istorico-critică asupra angelofaniei petrecute pe Moles Hadriani* (Guardian Angel of the Eternal City: a Critical Analysis of the Angelophany Occured on Moles Hadriani), în: *Ortodoxia*, XIII (2021), 1, pp. 64-85, Cezar-Ivan COLIȚĂ, *Arhanghelul Mihail și istoria aparițiilor sale călăuzitoare: pe urmele unui înger călător în cultura și civilizația europeană* (Archangel Michael and his Guiding Angelophanies: on the Footsteps of a Travelling Angel in Europe's Culture and Civilization), Ed. Herald, București, 2021, pp. 205-236 and ***, *Aparițiile și minunile Sfântului Arhanghel Mihail în: Oameni și cărți*, moderator: Sorin Lucaci, guests: Cezar-Ivan Coliță, prof. Teodoru Ghiondea, Canal 33, 26.11.2021, accesed 04.12.2021, min. 4-6, link available here.

cases, those angelophanies proved that a certain believer or community was on the narrow but the right path to salvation¹¹.

The first angelophany of Archangel Michael in Western Europe takes place in 490 in the region of Apulia/ Puglia (province of Foggia) in southeastern Italy¹². The guiding apparitions of this angelic Chief Prince begin with an angelophany in the Mount Gargano's cave. There St. Michael reveals himself as the eternal protector of the place to a certain shepherd named Garganus (hence the toponymy of the mountain) from Sipontum, a town situated 12 miles from the cave. The event takes place against a harsh background that reveals a mysterious guidance. Garganus, along with a few of his comrades, had been chasing a bull that had long disturbed his herd of cattle. The chase takes place to the entrance of the cave, where the animal had taken refuge for fearing of those who hunted it. Determined to shoot an arrow at the frightened bull, the mysterious and unknown protector of the cave, St. Michael the Archangel, turns the arrow in the opposite direction right into the shoulder of the one who had launched it. At the same time, the angel of the Lord rebuke Garganus that the holy cave should not be desecrated by bloodshed¹³. The event will generate astonishment among the Sipontines and also a special devotion for the head of the angels¹⁴.

¹¹ Regarding the narrow path to salvation, see: "Narrow is the gate and difficult is the way which leads to life, and there are few who find it" (Matthew 7: 14) and "These things I have spoken to you, that in Me you may have peace. In the world you will have tribulation; but be of good cheer, I have overcome the world." (John 16: 33).

¹² The first and the other two angelophanies are described in a Latin hagiographic text from around 800 AD that gives fairly accurate information from a lost original manuscript dating to ca. 550 AD. The document written between 8th-9th centuries is entitled *Liber de Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano* ([LASMMG] BHL 5948), see Georg WAITZ (ed.), *Liber de Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano*, in: *Scriptores Rerum Langobardicarum Et Italicarum Saec. VI-IX*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1878, pp. 541-543, Richard F. JOHNSON, *St. Michael the Archangel in Medieval English Legend*, The Boydell Press, Woodbridge, 2005, pp. 110-115, C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, pp. 113-115. The michaelic angelophany is also briefly recounted in a later hagiographic document entitled *Vita Laurentii* in which the life of bishop San Lorenzo from Sipontum is presented to us. In this biography we are told that during his bishopric period, the miraculous construction of this cave church took place following the angelic intervention of St. Michael.

¹³ C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, pp. 111, 343.

¹⁴ G. WAITZ, *LASMMG*, pp. 541-542.

The second angelic revelation at Monte Gargano takes place in the year 492¹⁵ when the Sipontians are sieged by the Neapolitans. The decisive battle would take place at the base of the Mountain which was, spiritually speaking, in care of the glorious Michael. Though they are less prepared and inferior in number, the Sipontians are helped 'behind the scenes' by the great Archangel. The sky had darkened, a cold and heavy rain had fallen down on the armies, lightning and thunder had both intensified, a strong earthquake had shaken the mountain, and its summit was smoking like Mount Sinai thus remembering the frightening receiving of the divine Law (cf. Exodus 19:18). Regarding this terrifying setting, the Neapolitans capitulate to the Sipontians, and the natives attribute this victory to the holy Archangel¹⁶ because they knew since 490 that the mountain is protected by St. Michael.

The third angelophany takes place during a night in 493. Then, the Chief Prince appears in a dream of bishop San Lorenzo of Sipontum († 545) to whom Michael tells that he raised a church not made by human hands in the cave of Monte Gargano where he first appeared in 490¹⁷. The famous cave church, which still exists today (see Fig. 1)

¹⁵ In fact, many historians place this second angelophany in 663 AD, when the Sipontians were no longer a Greek-speaking people, but one assimilated by the Lombards who entered the southern Italy in the late 6th century. The event of the 663 AD battle is recounted in the famous *Historia Longobardorum* written by Paul the Deacon in the late 8th century. The text tells us of a local war between the Lombards from Sipontum and Benevento against the Byzantine troops allied with the Neapolitans, see more in PAUL THE DEACON, *History of the Longobards*, IV, 46, transl. William Dudley Foulke, University Press of Pennsylvania, 1907. It seems that the miraculous event spent in the middle 7th century is an interpolation inserted in the document *BHL* 5948 by the Lombard pious chroniclers around 750 AD, who would have placed this late intervention of Michael in the time of the great angelophanies from Monte Gargano mentioned in *LASMMG* and dated by some scholars in 490-493 AD, Federica ANGELUCCI, Lucia CALIANDRO, *Conservation and Enhancement of Michaelian Complex in Monte Sant'Angelo (Foggia, Apulia Region, Italy): Restoration Works Carried out on the Envelope Elements of the Monumental Buildings*, in: Rogério Amoêda, Sérgio Lira, Cristina Pinheiro (eds.), *Proceedings of the 5th International Conference on Heritage and Sustainable Development*, vol. 2, Green Lines Institute, Lisbon, 2016, pp. 1213-1227, (p. 1217), C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, p. 119, Nicholas EVERETT, *The Liber de Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano and the Hagiography of Dispossession*, in: *Analecta Bollandiana*, CXX (2002), pp. 364-391, (pp. 388-389).

¹⁶ R. F. JOHNSON, *Op. cit.*, p. 113; G. WAITZ, *Op. cit.*, p. 542; Glenn PEERS, *Apprehending the Archangel Michael: Hagiographic Methods*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies*, XX (1996), 1, pp. 100-121, (p. 113), Ovidiu-Victor OLAR, *Împăratul înaripat: cultul Arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, Ed. Anastasia, București, 2004, pp. 205-206.

¹⁷ G. WAITZ, *Op. cit.*, pp. 542-543, R. F. JOHNSON, *Op. cit.*, p. 113-115, O. V. OLAR, *Op. cit.*, p. 206, Glenn PEERS, *Trupuri imateriale: reprezentări bizantine ale îngerilor*, trad. Maria Yvonne

begins to gather many local pilgrims. But beginning with the middle 7th century, thousands of pilgrims from all parts of Medieval West came annually to southern Italy to venerate St. Michael at Monte Gargano. The Lombards contributed a lot to this widespread michaelic cult who saw in the figure of the holy Taxiarch a guardian angel for their armies. Some historians also appreciate that Monte Gargano represents the "gateway" through which St. Michael entered in the cult of the Roman Church¹⁸.

Angelophanies from Mont Saint-Michel

A second series of angelophanies takes place in 708, more precisely on Mount Tombe¹⁹ located at that time on the border between Brittany and the Frankish region of Neustria²⁰. One night, Archangel Michael is discovered in a dream-like state by a bishop named St. Aubert of Avranches (a town located just a few kilometers from Mount Tombe). The reason why Michael visited Aubert († 725) was the immediate construction of a cenobitic monastery on the top of that mountain located in the estuary of the river Couesnon. Fearing the night vision he had might be a delusion of his own imagination or, worse, a temptation from the devil who can transform himself into an angel of light (2 Corinthians 11:14-15), Aubert does not take the vision for granted. On the third night, the holy Taxiarch imprints with his fiery finger a scar (similar to a trepanation²¹) on the bishop's head so that the saint may believe the angelic task

Băncilă, Ed. Nemira, București, 2011, p. 223 [see the English edition: Gleen PEERS, *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*, University of California Press, Berkeley/ L. A./ London, 2001], Mario SENSI, *Monte Sant'Angelo al Gargano: il toro e la freccia avvelenata, la grotta e la stilla*, in: *Compostella*, (2012), 33, pp. 31–46, (p. 32).

¹⁸ Giorgio OTRANTO, *Il cammino dell'angelo tra strade e santuari di Puglia*, in: Giovanna Castelli (ed.), *Roma-Gerusalemme, Lungo le Vie Francigene del Sud*, Associazione Civita, Roma, 2008, pp. 82-95, (p. 82), C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, p. 108.

¹⁹ These miracles are included in a hagiographic text written in 995 AD by a Benedictine monk named Hervadus who lived at the abbey of Mont Saint-Michel. The document is entitled *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis in Monte Tumba* (MS 211, fol. 181-188) and largely resumes the miraculous events contained in an older hagiographic text (lost in the meantime) dated around 820 AD, see Pierre BOUET, *La Revelatio ecclesiae sancti michaelis et son auteur*, in: *Tabularia* (2004), 4, pp. 105-119, (pp. 106-107), Angela Laghezza, *Note sul culto micaelico tra puglia e Normandia. Il Priorato di San Michele del Monte Gargano a Rouen*, in: *Vetera Christianorum*, XLIV (2007), pp. 97-110 (p. 99), R. F. JOHNSON, *Op. cit.*, p. 41.

²⁰ Nicolas Simmonet, *La Fondation du Mont-Saint-Michel d'après la Revelatio ecclesiae sancti Michaelis*, in: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, CVI (1999), pp. 7-23, (p. 7).

²¹ In the recent decades, many skeptics have seen in the scar found on St. Aubert's head a trepanated skull from the Neolithic age. In 2019, at the initiative of the famous professor Pierre

regarding the construction of the monastery on Mount Tombe²². It is interesting to mention that the sign caused by Michael is still found today printed on the head of the hierarch placed for worship in the church of St. Gervasius and Protasius from Avranches. Thus, on October 16, 710, a church dedicated to the Archangel was erected on Mount Tombe, and its name will be Mont Saint-Michel (MSM).

Today, this famous abbey is the most important tourist attraction in France, after the city of Paris, which attracts 3 million visitors annually²³. Finally, during the Middle Ages the monastery will also generalize a cult centred on michaelic angelophanies of MSM, which will gather here many pilgrims from France, Italy, Germany and England. Not to mention that, especially after the conquest of the area by the Normans in 966, the church will benefit from reconstruction and a monastic reform initiated by Duke Richard I. Following that political decision the former Breton monastic community will be

Bouet from University of Caen, a team of researchers dated the skull (using the C₁₄ method) to the years 660-770 AD in Merovingian Gaul. These years fit perfectly with the time in which St. Aubert lived (7th-8th centuries). Therefore, the miraculous sign imprinted by St. Michael on the head of the Frankish bishop is authentic, see Denis BOUGAULT, Cécile CHAPELAIN DE SEREVÉILLE-NIEL, Samuel BÉDÉCARRATS, Pierre BOUET, Claire LETREGILLY, *Diagnostic d'une lacune de la voûte crânienne: le cas du crâne dit de "saint Aubert"*, en: *Colloque annuel du GPLF*, 25-27 mars 2021 (en distanciel), session 1–Traumas, trépanations et violence: histoire, méthodes et diagnostic, Groupe des paléopathologistes de langue française (GPLF), Mars 2021, Paris - Aubervilliers, France, link available here, Nicolas THOMAS, Avranches. *Le crâne de saint Aubert, fondateur du Mont-Saint-Michel, a été daté*, in: *La Manche Libre*, published: December 17, 2019, accessed: December 6, 2021, link available here.

²² Katherine Allen SMITH, *An Angel's Power in a Bishop's Body: the Making of the Cult of Aubert of Avranches at Mont-Saint-Michel*, in: *Journal of Medieval History*, XXIX (2003), pp. 347-360, (p. 350), Andreea POPESCU, *Sacred Space: Architecture of Wonder Le Mont Saint-Michel*, in: *Caietele Institutului Catolic*, VIII (2009), 2, pp. 37-48, p. 41, John Charles ARNOLD, *The Footprints of Michael the Archangel: the Formation and Diffusion of a Saintly Cult c. 300-800*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, p. 134, John Charles ARNOLD, *The Revelatio Ecclesiae de Sancti Michaelis and the Mediterranean Origins of Mont St.-Michel*, 5, in: Celia Chazelle, Deanna Forsman (eds.), *The Heroic Age: A Journal of Early Medieval NorthWestern Europe*, X (2007), s. p., Cassandra POTTS, *Mont-Saint-Michel, France*, in: William M. Johnston (ed.), *Eyclopedia of Monasticism*, vol. 2, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago & London, 2000, p. 880.

²³ Louinord VOLTAIRE, Lévi LOIC, Frédérique ALBAN, *Valuing Cultural World Heritage Sites: an Application of the Travel Cost Method to Mont-Saint-Michel*, in: *Applied Economics*, XLVI (2016), 16, pp. 1-13, (p. 7).

replaced with a Norman one formed by Benedictine monks²⁴. From now on, the MSM will become a major intellectual center in France and also one of the most famous shrines dedicated to St. Michael in Western Europe.

St. Michael the Archangel at Monte Pirchiriano

The last triad of michaelic angelophanies takes place in the Italian region of Piedmont in 983 AD, more precisely on Monte Pirchiriano. The first of these apparitions takes place on a night setting, this time in a community of hermits in the Alps. Thus, San Giovanni Vincenzo († 1000), a saintly monk and future archbishop of Ravenna between the years 987-998, perceives the presence of Archangel Michael in an immaterial and luminous flame that envelops the summit of Mount Pirchiriano²⁵. That vision takes place when Giovanni was praying on the top of Caprasio (a mountain situated next to the peak of Pirchiriano). In that frightening revelation, the hermit recognizes Michael because by that time our Archangel was considered a patron saint for alpine places and also a fiery intelligence as it mentioned in Psalms 104:4: “Who makes His angels spirits, His ministers a flame of fire”²⁶. After this vision, San Giovanni decides to build a little monastery dedicated to St. Michael on Mount Caprasio which would be useful for the hermits from the neighborhood to unite themselves in a monastic community ruled by an abbot²⁷.

A second miracle takes place in the context in which Giovanni intends to build the oratory on Monte Caprasio. When the hermit gathers materials for the erection of the church, all these materials disappear shortly after they were stored. Wanting to find out secretly who steals the wooden beams and stones set aside, the saint discovers that it was

²⁴ A. POPESCU, *Op. cit.*, pp. 41-42, Daniel F. CALLAHAN, *The Cult of St. Michael the Archangel and the Terrors of the Year 1000*, in: Richard Landes, Andrew Gow, David C. Van Meter (Eds.), *The Apocalyptic Year 1000: Religious and Social Change, 950-1050*, Oxford University Press, New York, 2003, pp. 181-193, (p. 188).

²⁵ The miracle is described in a document entitled *Chronica Monasterii Sancti Michaelis Clusini* (CMSMC) which was written in 1058-1061 by an anonymous Benedictine monk from the abbey of the Sacra di San Michele della Chiusa (Piedmont, Italy), G. SCHWARTZ, E. ABEGG (ed.), *Chronica Monasterii Sancti Michaelis Clusini*, II-III, in: *Monumenta Germaniae Historica*, tomo XXX (1929), parte II, Lipsia, pp. 959-970, (pp. 960-961), D. F. CALLAHAN, *Op. cit.*, p. 186, Tsvetelin STEPANOV, *Venerating St. Michael the Archangel in the Holy Roman Empire and in Bulgaria, 10th-11th Centuries: Similarities, Differences, Transformations*, in: *Medieval Worlds*, III (2016), pp. 41-64, (p. 48).

²⁶ In the Orthodox psalters that verse is mentioned in Psalms 103:5.

²⁷ See more in C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, pp. 159-163.

not the thieves who made the materials disappear, but that the angels (supervised by the holy Taxiarch) were in fact the ones who secretly transported the wood and the stone from the summit of Caprasio to the peak of Pirschiano²⁸. Once he solves the mystery, Michael appears in front of Giovanni and transports him with the speed of thought on Monte Pirschiriano, where he discovers a hermitage partially raised by angels²⁹. Thus, the hermit would complete the construction of the church and also an angelic work³⁰.

A third miracle takes place a few days after the construction of the hermitage, when Giovanni calls the bishop of Turin, Amizone, to consecrate the monastery. However, once arrived in front of the church, several angels forbid the bishop to enter the small building. Simultaneously, the descent of Archangel Michael manifests in the form of a lightning inside the church. Regarding this obvious and frightening miracle, the divine messengers who were standing before Amizone tell him that there is no need to sanctify the church because the presence and wonders of St. Michael have already sanctified the hermitage³¹. Perhaps this wonder, occurred somewhere between 983-987 AD, explains the current name of the abbey in Piedmont, namely the Sacra di San Michele (SSM). The term of "Sacra" suggests that from the beginning the church was raised to a place marked by wonders and holiness.

The church is rebuilt in the form of a Benedictine abbey in the years 999-1000 by a penitent nobleman named Hugo of Auvergne, whose projects were to be supervised by the Pope of Rome³². This is the third most important michaelic church in the Medieval West, an abbey that will generate collective piety in Italy, France, Spain and Britain, as well as significant donations from the masses pilgrims³³.

²⁸ Antonio PREARO, *La Sacra di San Michele: Storia, Arte, Leggende*, Ages Arti Grafiche, Torino, 2002, p. 162.

²⁹ Alessandro MALLADRA, G. Ranieri ENRICO, *La Sacra di San Michele: Natura, arte e storia*, Casa Editrice Renzo Streglio, Torino-Genova, 1907, p. 152, Christian LAURANSON-ROSAZ, *L'abbaye de Saint-Michel de la Cluse et le midi de la Gaule Xe-XIIIe siècles*, en: Frederi Ameodo, Paola Guglielmotti (ed.), *Attraverso le Alpi: S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche*, Bari-Spirito, Edipuglia, 2008, pp. 39-61, (p. 48), G. SCHWARZ, E. ABEGG, *CMSMC*, V, p. 962.

³⁰ C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, p. 164, A. PREARO, *Op. cit.*, p. 162.

³¹ See more in G. SCHWARZ, E. ABEGG, *CMSMC*, XI, pp. 963-964, C. W. PREVITÉ ORTON, C. W., *The Early History of the House of Savoy (1000-1233)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912, p. 179.

³² C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, pp. 172-173.

³³ *Ibid.*, pp. 175-176.

The Bond between Divine Providence, Archangel Michael and the European destiny

Why have we talked so far about all these three founding angelophanies occurred during 500 years? It is worth noting that all these angelic discoveries are not accidental. They hide a great coherence, especially a plan of Divine Providence manifested through the holy angels and St. Michael. They seem to prepare the European fate behind the scenes of this world through the Archangel's apparitions which contribute in a very subtle way to the first shapes of the European civilization.

It is quite known by the western academic scholars that the three abbeys built on the michaelic angelophanies represented the main pilgrimage halts dedicated on a long and famous medieval route (ca. 2000 km long) known as *Via dell'Angelo* or *The Angels's Way*³⁴. Thousands of pilgrims, especially Normans, made a journey to the famous Mont Saint-Michel in Normandy. Later, they descended to the South, transiting the northwestern parts of Italy through the step of Sacra di San Michele della Chiusa where they stayed for a few days. The final destination of their journey was the cave church of Monte Gargano/ Monte Sant'Angelo³⁵ (MSA) originally built by the angelic hands of St. Michael in 493³⁶. This medieval route was formed shortly after the erection of the hermitage by San Giovanni Vincenzo, more precisely after 990 AD because SSM in Piedmont was the focal point that connected the most famous churches of St. Michael in the Western world. Even more interesting is the fact that those three churches become

³⁴ See Francesco FERRUTI, *Note sul culto di San Michele Arcangelo*, in: *Bollettino di studi storici* (2007), 1, pp. 9-21, (p. 18), G. OTRANTO, *Il cammino...*, pp. 82-95, Giorgio OTRANTO, *Il pellegrinaggio micalico narrato*, in: *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell' Occidente medievale*, Giampietro Casiraghi, Sergio Giuseppe (ed.), Edipuglia, Bari, 2009, pp. 127-148, B. TĂTARU-CAZABAN, *Op. cit.*, p. 34, O-V. OLAR, *Op. cit.*, p. 6.

³⁵ The difference between Monte Gargano and Monte Sant'Angelo is that the first represents the mountain in which St. Michael revealed himself during 490-493, while the second represents a medieval town (which still exists today) formed in the 11th century around the holy mountain.

³⁶ Cf. Silvia BELTRAMO, *Medieval Architectures for Religious Tourism and Hospitality along the Pilgrimage Routes of Northern Italy*, in: *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, III (2015), 10, pp. 79-94, (pp. 79-80, 92).

(quite³⁷) collinear on the European map. This fact makes us thinking of a possible plan designed by Providence for hundreds of years carried out by an angelic intelligence³⁸.



³⁷ I say 'quite' because, after consulting *Google Earth*, the SSM point moves from the axis a few kilometers further south, C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, p. 309. But even so, I can say the three points are collinear.

³⁸ The only genuine source which states that Archangel Michael chose the abbey of Monte Pirchiriano as a focal point to link MSM of Normandy with MSA of Apulia/ Puglia is the hagiographic document entitled *Chronica Monasterii Sancti Michaelis Clusini (CMSMC)* written in 1058-1061, see G. SCHWARTZ, E. ABEGG, *CMSMC*, II, pp. 961-162 and A. LAGHEZZA, *Op. cit.*, p. 103. Regarding that fact, I quote the phrase mentioned in *CMSMC*: „In occiduis namque finibus orbis tria sibi archangelus Domini peculiaria loca delegit quam maxime quae sua suorumque luciflua inviseret illustratione: primum quidem montem illum Garganum toto iam orbi notissimum; secundum circa oceanum, qui dicitur *Ad maris periculum*; tertium in horum medio iustissima meta positum, montem videlicet Pyrchirianum.” In the author's translation: “In the Western parts of the world, the Archangel of the Lord has chosen three special places, which he will visit by his own apparitions: the first is that Mount Gargano, now well known throughout the world; the second around the waters of the ocean, which is called the *Danger of the Sea* (an old nickname for MSM, *n. a.*), and the third located in the middle of the distance between them, namely Monte Pirchiriano”.

Figure 1. Left side: the medieval route called *Via dell'Angelo* or *The Angel's Way* and the collinearity between Mont Saint-Michel, Sacra di San Michele and Monte Gargano. Right side: the three michaelic churches in modern times.

Shortly after 1000 AD, after many journeys made from Normandy to Puglia, a strong and numerous Norman diaspora was formed around Monte Gargano which arrived here by the *Angel's Way* that linked MSM to MSA³⁹. Even more interesting is that in 1017, a Lombard duke of Bari, called Melus, recruited thousands of Norman pilgrims, known for their warrior appetite, in a campaign to drive the Byzantines out of Italy. The campaign succeeds for a few years and Melus offers his new allies some benefits and privileges. That decision led around 1050s to the creation of two great Norman strongholds in Peninsula, such as Aversa and Melfi⁴⁰. After establishing these strategic points, the Normans will gradually conquer the entire southern half of Italy and Sicily around 1071 from the Byzantines and Muslim Arabs⁴¹. It's worth mentioning the Normans are the last layer of the ethnogenesis of the Italian people, a process closely related to the *Angel's Way* in Europe which appeared as a result of michaelic angelophanies over time⁴². It is well known that from the 14th century onwards, Italy became the cradle of the Western civilization, along with its neighbor, France. Not to

³⁹ Of course, this route of the Holy Angel formed by the MSM-SSM-MSA points represents the continental vector that made the Normans reach Italy. Another vector worth mentioning was the maritime one. Regarding the second hypothesis, the Normans managed to form a large diaspora in Italy when they returned from the Holy Land sailing the Mediterranean sea to northwestern France *via* the port of Salerno in southwestern Italy. In 999, the first Normans returning from the Holy Land to Italy allegedly helped Prince Guimar of Salerno in a campaign to banish Muslim Arabs from the region. As a result, Salerno recruited Norman mercenaries from France for the protection of the city, offering them numerous privileges and manors. Because it is not known which was the first gateway for the Norman entry in Italy, some researchers have proven the existence of two hypotheses, namely 'Gargano tradition' and 'Salerno' one, both of equal importance in historical research, see Einar JORANSON, *The Inception of the Career of the Normans in Italy: Legend and History*, in: *Speculum*, XXIII (1948), 3, pp. 353-396 and Abbé O. DELARC, *Introduction*, en: AIMÉ DU MONT-CASSIN, *Yistoire de li Normant*, A. Lestringant (ed.), Rouen, 1892, pp. I-LXXI, (p. LXVI).

⁴⁰ C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, pp. 156-157, Kenneth BAXTER, *Introduction: The Normans in Southern Italy and Sicily*, in: GEOFFREY MALATERRA, *The Deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of his Brother Duke Robert Guiscard*, transl. Kenneth Baxter Wolf, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005, pp. 2-3.

⁴¹ A. A. VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru, Ed. Polirom, București/ Iași, 2010, pp. 360-361.

⁴² Cf. C. I. COLIȚĂ, *Op. cit.*, p. 341.

mention that these Normans from Italy will be the main ally of the papacy in terms of military support sent in crusades⁴³. One way or another, those papal campaigns represent the promoter of the European colonialism and, by extension, the Europeanization of the modern world. Of course, one can speak of a dynamic effect of St. Michael's angelophanies that are perfectly rooted in the Western ethos of the 10-11th centuries centered on the historical vision of Christianity and the dynamics of pilgrimages⁴⁴. Initially, this dynamic effect of these michaelic apparitions was to move the masses of believers to form a perfect communion between the European Christian peoples of that time. However, the human element has somehow deviated from the course of a providential destiny. That is, instead of this communion being realized only as a result of a dynamic enthusiasm of the faith, it was also realized through the selfish desire for expansion materialized through the dramatic episodes of the Crusades and colonialism. Despite this imperfect formation of European civilization, we can glimpse an aspect of divine Providence: that God respects man's freedom to choose between good and evil or between something good and something better.

Let us talk about Michael and France's destiny. It's worth mentioning that Mont Saint-Michel, an abbey raised as a result of Archangel's visit in 708, will also play its part in creating European culture. In the 12th century, this Benedictine abbey represented an important intellectual center in France. At that time the abbey's library was housing probably the most important books and manuscripts in the entire Medieval West, especially during the abbacy of Robert of Torigni (1154-1186). Between 1125 and 1140 a scholar named James of Venice, arrived here from Constantinople, translated the main Aristotle's works (which reached *MSM* via Byzantium) from Greek into Latin, works that had been forgotten in the West for nearly 700 years⁴⁵. With the translation of these

⁴³ Pr. Prof. Dr. Emanoil BĂBUȘ, *Emoții, afecte și sentimente în istorie*, Ed. Sophia, București, 2021, pp. 247-249. Regarding the role of Normans in forming the European civilization, see Mark ROBINSON, *How the Normans Changed the History of Europe*, TED-Ed, 09.08.2018, accessed at 07.12.2021, link available here.

⁴⁴ Adrian LEMENI (Coord.), *Apologetică ortodoxă*, vol. 1, Ed. Basilica, București, 2013, pp. 237, 242-244.

⁴⁵ The only works of Aristotle studied in the West between 6th-12th centuries were the *Categories* and *On Interpretation*, works that survived by their translation into Latin by Boethius in the 6th century, cf. Maria BĂLAN, *Categoriile lui Aristotel ca text de autoritate (din secolul al IV-lea până în timpul lui Anselm)*, în: *Analele Universității București*, LIX (2010), 1, pp. 143-158, (147-148). The works translated at *MSM* during 1125-1140 were *Physics*, *Metaphysics*, 8 books from *Nicomachean Ethics*, *On the Soul*, *Posterior Analytics*, *Topics*, *On Sophistical Refutations*, *On Memory* and *Parva Naturalia* treatise, see Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristotel la Muntele Saint-*

new works, there begins a new period in Europe's culture because philosophy, science and theology are now enriched by the knowledge of Aristotelian works. Hundreds of copies made after Jacob's translated manuscripts became quickly available as study materials at universities such as Bologna, Oxford, Paris, but also in some great monastic centers like Coutances and Chartres, not to mention the famous Vatican library⁴⁶. Moreover, the rediscovery of Aristotle's lost works at MSM takes place almost 40 years before the arrival of Aristotelian works which were translated by Christian intellectuals around 1160s in the Spanish Caliphate of Cordoba. As a result, Europeans have translated Aristotle's major works on their own, and the contribution of Spanish translations played a secondary role or, at best, a complementary one regarding the creation of a new European culture.

Moreover, it is possible that MSM could have represented one of the few gateways through which the Norman army led by Duke William invaded and conquered England in 1066. It is mentioned in some studies that the abbey, along with other abbeys from Caen, offered William and his troops accommodation and some ships to invade England⁴⁷. Of course, there are many aspects that led to the defeat of the anglo-saxons in the battle of Hastings and so MSM plays a secondary role in the Norman conquest of England. However, a further study could clarify if MSM played or not a significant role in the great event of 1066.

Michel: *rădăcinile grecești ale Europei latine*, trad. Eduard Florin Tudor, Ed. Nemira, București, 2011, pp. 112, 115-117 [see also the French edition: Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe Chrétienne*, Éditions du Seuil, Paris, 2008].

⁴⁶ Ibid., pp. 115-117.

⁴⁷ C. POTTS, *Op. cit.*, p. 882. As a reward for offering accommodation and warships to the Norman armies, William will donate to MSM abbey several churches from Wessex, such as the one in Berkshire and two others in Wiltshire along with all their domains, D. BATES, *Op. cit.*, p. 532. The only mention about William's presence at MSM is found in the famous Bayeux Tapestry: "Willem dux et exercitus eius venerunt ad montem Michaelis, et hic transierunt flumen Cosnonis", Richard GAMESON, *The Origin, Art, and Message of Bayeux Tapestry*, in: Richard Gameson (ed.) *The Study of Bayeux Tapestry*, The Boydell Press, Woodbridge, 1997, pp. 157-211, note 78, (p. 172). But his presence here is mentioned before the Norman invasion of England, more exactly when William and Harold Godwinson were still allies. Most probably, like other Norman dukes, William had close ties with MSM. So it is quite possible that William could have embarked at MSM with the aim of invading England in 1066.

Conclusions

Beyond all the information presented above, the glorious Michael is seen from the perspective of a *providential history* as the guiding angel intimately linked to the evolution of European civilization. Despite the Archangel is so effective in his actions, his role in history remains hidden behind the scenes of this world because after all he is an angelic creature and angels are always discreet, humble, unseen by earthly eyes and great fulfillers of the Lord's will. It seems that the Archangel of the Lord moves masses of pilgrims in long journeys from one michaelic church to another, contributing in time to the ethnogenesis of some nations (like Italy) and also to the flourishing of Europe's knowledge and culture through abbey of MSM in France. The subtle consequence of Michael's angelophanies had great consequences in shaping European destiny and they can be included in the parameters of the so-called *butterfly effect*.

This does not mean that the Archangel of the Lord also led to some tragedies and injustice which partially flowed from the Renaissance, the crusades and the colonialism of European empires. Not at all! But, enlightened by the grace of God, he foresaw the natural course of this world in which good coexists with evil, sin with virtue and war with peace regardless of any historical era. Through the subtle intervention of Archangel Michael, to which other human and providential factors contributed significantly, the leap into a new epoch was being prepared, in which people are free to choose between good and evil. As a result, we remember the words of God from the book of Revelation told by an angel: "He who is unjust, let him be unjust still; he who is filthy, let him be filthy still; he who is righteous, let him be righteous still; he who is holy, let him be holy still. And behold, I (Christ, n. a.) am coming quickly, and My reward is with Me, to give to every one according to his work." (Revelation 22: 11-22).

We do not know what great destiny hides the configuration of the present world, but we foresee that St. Michael's apparitions in the Europe's past lead somehow to a providential purpose and, by extension, to a new heaven and a new earth (Revelation 21:1). In this eschatological dimension the drama of history will vanish, and the opposites will reconcile. From a spiritual point of view, we notice that God acts in history through His holy angels, especially through the Chief Prince of heavenly host when the divine plan concerns a collective fate.

Bibliography

1. ***, *Aparițiile și minunile Sfântului Arhanghel Mihail* în: Emisiunea *Oameni și cărți*, moderator: Sorin Lucaci, invitați: Cezar-Ivan Coliță, prof. Teodoru Ghiondea, Canal 33, 26.11.2021, accesat 4.12. 2021, min. 4-6, link available [here](#).
2. AIMÉ DU MONT-CASSIN, *Yistoire de li Normant*, A. Lestringant (ed.), Rouen, 1892.
3. ARNOLD, John Charles, *The Footprints of Michael the Archangel: the Formation and Diffusion of a Saintly Cult c. 300-800*, Palgrave Macmillan, New York, 2013.
4. ARNOLD, John Charles, *The Revelatio Ecclesiae de Sancti Michaelis and the Mediterranean origins of Mont St.-Michel*, 5, in: Celia Chazelle, Deanna Forsman (eds.), *The Heroic Age: A Journal of Early Medieval NorthWestern Europe*, X (2007), s. p.
5. BATES, David, *William the Conqueror and Wessex*, in: Alexander James Langlands, Ryan Lavelle (eds.), *The Land of the English Kin: Studies in Wessex and Anglo-Saxon England in Honour of Professor Barbara Yorke*, Brill, Leiden/ Boston, 2020, pp. 517-537.
6. BĂBUȘ, Pr. Prof. Dr. Emanoil, *Emoții, afecte și sentimente în istorie*, Ed. Sophia, București, 2021.
7. BĂLAN, Maria, *Categoriile lui Aristotel ca text de autoritate (din secolul al IV-lea până în timpul lui Anselm)*, în: *Analele Universității București*, LIX (2010), 1, pp. 143-158.
8. BELTRAMO, Silvia, *Medieval Architectures for Religious Tourism and Hospitality along the Pilgrimage Routes of Northern Italy*, in: *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, III (2015), 10, pp. 79-94.
9. BOUET, Pierre, *La Revelatio ecclesiae sancti michaelis et son auteur*, în: *Tabularia* (2004), 4, pp. 105-119, (pp. 106-107).
10. BOUGAULT, Denis, CHAPELAIN DE SEREVÉILLE-NIEL, Cécile, BÉDÉCARRATS, Samuel, BOUET, Pierre, LETREGILLY, Claire, *Diagnostic d'une lacune de la voûte crânienne: le cas du crâne dit de "saint Aubert"*, en: *Colloque annuel du GPLF*, 25-27 mars 2021 (en distanciel), session 1–Traumas, trépanations et violence: histoire, méthodes et diagnostic, Groupe des paléopathologistes de langue française (GPLF), Mars 2021, Paris - Aubervilliers, France, link available [here](#).

11. CALLAHAN, Daniel F., *The Cult of St. Michael the Archangel and the Terrors of the Year 1000*, in: Richard Landes, Andrew Gow, David C. Van Meter (eds.), *The Apocalyptic Year 1000: Religious and Social Change, 950-1050*, Oxford University Press, New York, 2003, pp. 181-193.

12. COLIȚĂ, Cezar-Ivan, *Arhanghelul Mihail și istoria aparițiilor sale călăuzitoare: pe urmele unui înger călător în cultura și civilizația europeană*, Ed. Herald, București, 2021.

13. COLIȚĂ, Cezar-Ivan, *Îngerul protector al Cetății Eterne: o analiză istorico-critică asupra angelofaniei petrecute pe Moles Hadriani (Guardian Angel of the Eternal City: a Critical Analysis of the Angelophany Occured on Moles Hadriani)*, în: *Ortodoxia*, XIII (2021), 1, pp. 64-85.

14. EVERETT, Nicholas, *The Liber de Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano and the Hagiography of Dispossession*, in: *Analecta Bollandiana CXX* (2002), pp. 364-391.

15. FEDERICA, Angelucci, CALIANDRO, Lucia, *Conservation and Enhancement of Michaellean Complex in Monte Sant'Angelo (Foggia, Apulia Region, Italy): Restoration Works Carried out on the Envelope Elements of the Monumental Buildings*, in: Rogério Amoêda, Sérgio Lira, Cristina Pinheiro (eds.), *Proceedings of the 5th International Conference on Heritage and Sustainable Development*, vol. 2, Green Lines Institute, Lisbon, 2016, pp. 1213-1227.

16. FERRUTI, Francesco, *Note sul culto di San Michele Arcangelo*, in: *Bollettino di studi storici* (2007), 1, pp. 9-21.

17. GAMESON, Richard, *The Origin, Art, and Message of Bayeux Tapestry*, in: Richard Gameson (ed.) *The Study of Bayeux Tapestry*, The Boydell Press, Woodbridge, 1997, pp. 157-211.

18. GEOFFREY MALATERRA, *The Deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of his Brother Duke Robert Guiscard*, transl. Kenneth Baxter Wolf, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005.

19. GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristotel la Muntele Saint-Michel: Rădăcinile grecești ale Europei latine*, trad. Eduard Florin Tudor, Ed. Nemira, București, 2011 [see also the French edition: Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe Chrétienne*, Éditions du Seuil, Paris, 2008].

20. JOHNSON, Richard F., *St. Michael the Archangel in Medieval English Legend*, The Boydell Press, Woodbridge, 2005.

21. JORANSON, Einar, *The Inception of the Career of the Normans in Italy: Legend and History*, in: *Speculum*, XXIII (1948), 3, pp. 353-396.

22. LAGHEZZA, Angela, *Note sul culto micaelico tra puglia e Normandia. Il Priorato di San Michele del Monte Gargano a Rouen*, in: *Vetera Christianorum*, XLIV (2007), pp. 97-110.

23. LEMENI, Adrian (Coord.), *Apologetică ortodoxă*, vol. 1, Ed. Basilica, București, 2013, pp. 237, 242–244.

24. MAICA ALEXANDRA, *Sfinții ingeri*, trad. Dr. Irineu Pop-Bistrițeanul, Ed. Anastasia, București, 2012.

25. MALLADRA, Alessandro, ENRICO, G. Ranieri, *La Sacra di San Michele: Natura, arte e storia*, Casa Editrice Renzo Streglio, Torino-Genova, 1907.

26. OLAR, Ovidiu-Victor, *Împăratul înaripat: cultul Arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, Ed. Anastasia, București, 2004.

27. OTRANTO, Giorgio, *Il cammino dell'angelo tra strade e santuari di Puglia*, in: Giovanna Castelli (ed.), *Roma-Gerusalemme, Lungo le Vie Francigene del Sud*, Associazione Civita, Roma, 2008, pp. 82-95.

28. OTRANTO, Giorgio, *Il pellegrinaggio micaelico narrato*, in: *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell' Occidente medievale*, Giampietro Casiraghi, Sergio Giuseppe (ed.), Edipuglia, Bari, 2009, pp. 127-148.

29. PAUL THE DEACON, *History of the Longobards*, IV, 39, transl. William Dudley Foulke, University Press of Pennsylvania, 1907.

30. PEERS, Glenn, *Apprehending the Archangel Michael: Hagiographic Methods*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies*, X_X (1996), 1, pp. 100–121.

31. PEERS, Glenn, *Trupuri imateriale: reprezentări bizantine ale îngerilor*, trad. Maria Yvonne Băncilă, Ed. Nemira, București, 2011 [in English: Gleen PEERS, *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*, University of California Press, Berkeley/ L. A./ London, 2001].

32. POPESCU, Andreea, *Sacred Space: Architecture of Wonder Le Mont Saint-Michel*, in: *Caietele Institutului Catolic*, VIII (2009), 2, pp. 37-48, p. 41.

33. POTTS, Cassandra, *Mont-Saint-Michel, France*, in: William M. Johnston (ed.), *Eyclopedia of Monasticism*, vol. 2, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago & London, 2000.

34. PREARO, Antonio, *La Sacra di San Michele: Storia, Arte, Leggende*, Ages Arti Grafiche, Torino, 2002.

35. PREVITÉ ORTON, C. W., *The Early History of the House of Savoy (1000-1233)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.
36. ROBINSON, Mark, *How the Normans Changed the History of Europe*, TED-Ed, 09.08.2018, accessed at 07.12.2021, link available [here](#).
37. SCHWARTZ, G., ABEGG, E. (eds.), *Chronica Monasterii Sancti Michaelis Clusini*, in: *Monumenta Germaniae Historica*, tomo XXX (1929), parte II, Lipsia, pp. 959-970.
38. SENSI, Mario, *Monte Sant' Angelo al Gargano: il toro e la freccia avvelenata, la grotta e la stilla*, în: *Compostella*, (2012), 33, pp. 31-46.
39. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Cerească*, în: *Opere complete*, trad., introd., note Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996.
40. SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omiliile la Profetul Iezechiel*, trad. Elena Sima, Ileana Ingrid Bauer, Ed. Doxologia, Iași, 2014.
41. SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993.
42. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, trad., note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.
43. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Filocalia*, vol. 3, trad., introd., note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017.
44. SIMMONET, Nicolas, *La Fondation du Mont-Saint-Michel d'après la Revelatio ecclesiae sancti Michaelis*, in: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, CVI (1999), pp. 7-23.
45. SMITH, Katherine Allen, *An Angel's Power in a Bishop's Body: the Making of the Cult of Aubert of Avranches at Mont-Saint-Michel*, in: *Journal of Medieval History*, XXIX (2003), pp. 347-360.
46. TĂTARU-CAZABAN, Bogdan, *Corpul îngerilor: fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cerești*, Ed. Humanitas, București, 2017.
47. THOMAS, Nicolas, *Avranches. Le crâne de saint Aubert, fondateur du Mont-Saint-Michel, a été daté*, in: *La Manche Libre*, published: December 17, 2019, accessed: December 6, 2021, link available [here](#).
48. Tsvetelin STEPANOV, *Venerating St. Michael the Archangel in the Holy Roman Empire and in Bulgaria, 10th-11th Centuries: Similarities, Differences, Transformations*, in: *Medieval Worlds*, III (2016), pp. 41-64.

49. VASILIEV, A. A., *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru, Ed. Polirom, București/ Iași, 2010.

50. VOLTAIRE, Louinord, LOIC, Lévi, ALBAN, Frédérique, *Valuing Cultural World Heritage Sites: an Application of the Travel Cost Method to Mont-Saint-Michel*, in: *Applied Economics*, XLVI (2016), 16, pp. 1-13.

51. WAITZ, Georg (ed.), *Liber de Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano*, in: *Scriptores Rerum Langobardicarum Et Italicarum Saec. VI-IX*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1878, pp. 541-543.

52. ZWIG, Stefan, *Orele astrale ale omenirii*, trad. I. M. Ștefan, Ed. Humanitas, București, 2013. [in the English edition: *Decisive Moments in History: Twelve Historical Miniatures*].

Photographic sources:

Figure 1:

For „The Angel’s Way/ Via dell’Angelo” & „St. Michael’s Line”: see COLIȚĂ, Cezar-Ivan, *Arhanghelul Mihail și istoria aparițiilor sale călăuzitoare: pe urmele unui înger călător în cultura și civilizația europeană*, Ed. Herald, București, 2021, p. 147.

For „Mont Saint-Michel”, see: Ibid., pp. 239.

For „Sacra di San Michele”, see <https://www.guidatorino.com/sacra-san-michele-piemonte-riapertura/>, accessed 06.12.2021.

For „Monte Gargano”: see <https://www.casasanvalentino.it/en/2018/07/25/the-sanctuary-of-monte-santangelo/>, accessed: 06.12.2021.

Saint Silouan, The Athonite, and the Old Rossikon Skete

Rareș Șchiopu¹

Abstract:

Through this study I tried to establish the chronological order of some of the most important events of Saint Silouan's life in the Holy Mountain: the vision of Christ, the retreat to the Old Rossikon Skete, the reception of the words "Keep your mind in hell and do not despair!". The retreat to Old Rossikon, out of desire to live as a hesychast, took place somewhere between 1899-1900. But it was God's will for him to return to the monastery, where he would resume his obedience as a steward, which he had left, out of a desire to find more peace for prayer and regain lost grace. Giving up his will, he discovers that the peace he has now received is far greater than the peace he sought at Old Rossikon. That is why, surrendering to God's will becomes one of the central themes of his spirituality. He will regain grace not in the wilderness, but in the midst of the large community of the monastery. In my research, I discovered that one of St. Silouan's brothers, Luka Ivanovich Antonov, came to the monastery, where he will remain for more than a year and a half.

Keywords:

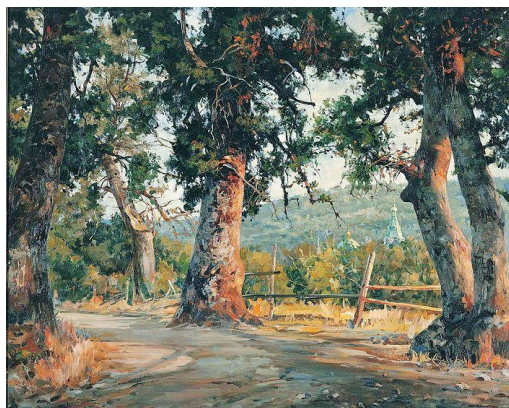
Saint Silouan, monastic life, Old Rossikon Skete, hagiography, history of monachism

The Old Rossikon Skete is the second Russian abode in Mount Athos, next to Xylourgou Skete². Laying in the Mountain, at a distance of approximatively five kilometres away from Rossikon Monastery, it also bears the name "oldest Russian

¹ Rareș Șchiopu, profesor of religious education, in Gimnazial School Vulcan, Hunedoara district, Email: schiopu_rares@yahoo.com

². Russian monks had first settled in the 1070s in Xylourgou Monastery (now Skete Bogoroditsa), and in 1089 they moved to the St. Panteleimon Monastery, with the Serbs taking over the Xylourgou cf. <https://www.europeana.eu/ro/exhibitions/the-silk-and-the-blood/mount-athos>;

Monastery at Mount Athos". In 1169, for the prayers of the superior monk of Xylourgou Skete, the Holy Assembly of the Monks in Karyes offered the Russian monks, whose number was continuously increasing, the monastery with the Patron Saint the Great Holy Martyr Panteleimon, named "of the Thessalonians", a monastery that had been abandoned by the Greek monks. It was transferred to the Russian monks, these being given rights to govern themselves and the monastery was recognized as autonomous. Xylourgou will become a Skete of the new Saint Panteleimon Monastery.



*painting of Vasily Nesterenko -
The Old Rossikon*

A few years after, in the Xylourgou monastery, the monks received the visit of Serbian Prince Rastko, the son of Ruler Stefan Nemanja, who was to become the known Saint Sava of Serbia. The Monastery tower bears his name. In the superior part of the dwelling, we find the Church with Patron Saint John the Baptizer, where he received monastic tonsure and the name of Sava. From

the same tower, he threw down, to the soldiers sent by his father in order to return him to Serbia, his princely garments, which he gave up, dressing the monk garments. Later on, his father will pursue his behaviour in Mount Athos, becoming a Monk and a Saint. The Skete is also known due to the fact that Archimandrite Isaiah translated into Paleoslavonic the *Areopagitic Corpus*, with Saint Maximus the Confessor's interpretations, which, through Saint Metropolitan Cyprian of Kiev, would be spread all over Russia. Also, in 1596, the Holy Archimandrite Matthew, Superior Monk of Old Rossikon, becomes an active part of the anti-unionist Council in Brest.

Saint Panteleimon Monastery would live, along the centuries, difficult periods. During the Tatar yoke the monastery was abode by Serbian and Greek monks. The period of Russian-Turkish wars and the anti-monarchic politics in Russia had an echo in the Athonite Russian monastic life. At the death of Tzar Peter I, there were only four survivor monks: two Russian monks and two Bulgarians, among whom we could find the Archimandrite. In 1735, once with the death of the last Russian monk, the Monastery becomes Greek again. Nevertheless, the Greek monks would depart from it again, deciding to move by the sea-shore (the place of the current Rossikon Monastery – the New Russik), where they would build a new monastery. Thus, in 1760, a church, arsana and cells were built. Saint Panteleimon Monastery would now become the Skete (the Old Rossikon Skete) of the New Monastery (the New Russik). In 1790, a

strong earthquake will seriously damage the departed Skete (old Saint Panteleimon Monastery).

Shortly afterwards, however, the new Monastery faces material hardships. Hieromonk Sava, an in-dweller of the Xenophontos Skete, had been entrusted by the Ecumenical Patriarch Callinicos with the mission to involve himself in supporting the Monastery and in building it. He is called in Constantinople, where, for a few years, he managed to collect funds for the monastery, by far sufficient. At the time, in Constantinople, Prince Skarlatos Kallimachos, the future Hospodar of Moldavia and Wallachia, had seriously become ill. Being called by his bed, Hieromonk Sava, will pray for the ill, invoking the help of Great Holy Martyr Panteleimon. Cured from illness, Skarlatos Kallimachos promised to do alms with the monastery. With his support, the Great Church of the Monastery, with Patron Saint the Great Holy Martyr Panteleimon, would be built (dedicated in 1815; the coat of arms of Moldavia can be seen on the interior doors of the nave) and the church dedicated to the Assumption of the Blessed Virgin Mary (in 1818), a refectory, and buildings for monks. After the revolution of 1821, the monastery experienced a new decline. For nine years, the new archimandrite, Gerasimus lived in exile, outside the Holy Mountain, returning to the monastery in 1830. He would support the return of the Russian monks to the monastery, which took place on November 21, 1839. After this date, their number would grow gradually, thus, at his death in 1875, his successor will be the Russian Schema-archimandrite Macarius (Sushkin). The monastery will be expanded with the support of donations from Russia.

Reconstruction work on Old Rossikon Skete (former Saint Panteleimon Monastery) will begin with the visit of Bishop Alexander of Poltava to the Holy Mountain in 1868, who will bless it. While cleaning the ruins of the old church, an icon of St. Panteleimon will be found, holding in his left hand not that box, as is usually represented in the icons, but a scroll with the words: "Fight, and your endeavour will not be in vain!". Thus, in 1871, a body of cells had already been built, with a church consecrated to Saint Sava. Also in the same year, 1871, there began reconstruction works at the old church, it being dedicated to the Holy Martyr Panteleimon, works that in 1874 will be interrupted for a while. These will be resumed starting with 1910, and in 1920, on the feast of the Holy Martyr Panteleimon, the church will be dedicated by the Metropolitan of Kiev, Antonie Khrapovitsky. Starting with 1880, a church consecrated to the Theotokos' Icon from Poceaev was built outside the Skete, completed in 1883.



The Old Rossikon Skete in ruins



the Skete during reconstruction period

Another difficult period for both (the New) Rossikon Monastery and Old Rossikon Skete, as well as for the other Russian Sketes and cells, will begin with the 1917 Revolution and the settlement of Soviet power. Thus, once with the death of the last monks, the skete remains abandoned. Between 2012-2016, restoration and painting works are being carried out on the church of the Holy Martyr Panteleimon, under the direction of the contemporary artist Vasily Igorevich Nesterenko. On the vault of the church, next to the throne of the Theotokos, on the right side, the Holy Great Martyr Panteleimon is painted next to Devout Silouan, who lived for a time at Old Rossikon, praying for the world. At present, several monks live here, and the services are held again in the church of the skete.



Saint Silouan the Athonite, painted in the church of the Old Rossikon Skete

From the life of Devout Silouan the Athonite, written by his disciple, Devout Sophrony Sakharov, we know that he lived for a short time at Old Rossikon Skete. The archives of the monastery list, among obeyances he had exercised throughout his life, also the period spent here. From the notes of St. Silouan, we learn that he spent time in obedience at Old Rossikon out of a

desire to live as a hesychast and, at the same time, that he spent a year and a half here. It is not known exactly the period when he lived here, St. Sophrony Sakharov, in the book *The Life and Teachings of Archimandrite Silouan* approximated it to a very long time, writing that he had come here before 1914.

As chronographic reference, Saint Silouan does not give years, but he mentions that, at that time, he was “a young monk” and, at the same time, Abba Izrail lived in Old Rossikon, and he was “very old”. Abba Serapion was also there, serving as archdeacon. From the Russian Athonite Paterikon, recently translated into Romanian, we learn that Abba Izrail died on December 28, 1900. Also, in the *Monastic Chronicles*, published in the series of books released by the Rossikon monastery, on the occasion of a millennium of existence of Russian monasticism in Holy Mount Athos, we also find Abba Serapion, recorded as deceased on September 17, 1900.

Nevertheless, in the *Monastic Chronicles* we find a very important detail, namely that, one of his brothers, Luka Ivanovich Antonov, born in 1872, came to the monastery on January 4, 1898, spending time in obedience here until August 28, 1899¹. So, considering this detail, his departure to the Old Rossikon could have taken place somewhere around 1899-1900.

In his notes, Saint Silouan tells us that, at that time, he was working “as a steward”, given the experience he had in construction works, because, since his youth, he worked as a carpenter, in a socialist cooperativist community, by the side of an older brother of his, on the estate of Prince Trubetskoi, close by his native village. It was the heyday of the Rossikon monastery, in which much was built, with many pilgrims and workers coming from Russia to the monastery.

As he himself confesses, “I left the stewardship for the wilderness, to have more freedom for prayer.”² Probably the tense struggle he was in, wanting to regain his lost grace and find the respite and peace of prayer, the frequent contact with people, which this obedience involved, will determine the decision to come to Old Rossikon to live there as a hesychast.

The Old Rossikon Skete was a secluded, quiet place where there were not many pilgrims and workers. Reconstruction work, which had just begun, had stalled. The monks who lived here were far fewer than those at the New Russik.

There used to be a strict rule of fasting here, as we read in the chronicles: “There was continuous fasting, the whole week they would eat without oil, except Saturdays and Sundays, and because of this, few pilgrims would come by”³. Attracted by the

¹. See: Монахологий русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая гора Афон : издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2013, p. 564;

². Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 246;

³. Ibidem, p. 244;

harsh conditions of ascetic life, by the peace of the place and by loneliness, considering them optimal conditions for prayer and hesychia, he decided to settle here, as he would confess to Abba Izrail: “I said to him: «Father, behold, you live alone, only good to deal with the prayer of the mind.»”⁴.

Insisting to the time Archimandrite, Andrei (Verevkin), he finally obtained his consent to come here: “... and I ended up gaining obedience at my own will. I was working as a steward and I wanted to go, to live in peace [as a hesychast] in the Old Rossikon ... praying fervently to the archimandrite, I ended up persuading him and left the stewardship.”⁵

His first obedience in the monastery was at the monastery mill, given the robustness and the fact that he had been a soldier for six years, so he was accustomed to the effort involved in this. Father Dosifei, who was running the Rossikon Monastery Museum, would say that this obedience lasted for three years. It was not at all easy, if we consider the volume of work done: the thousands of people who were in the monastery and the hundreds of kilograms of flour that were used to bake bread, also, the weight of the sacks of wheat and flour that had to be transported, the little sleep due to the fact that he had to always feed the mill with wheat and replace the sacks filled with flour. That this obedience involved a lot of hardship, we find out from the notes: “I saw a brother who was doing hard obedience. He had the prayer of the heart, and the Lord gave him tears to weep for the whole world; and abbot Andrei said to him: «This has been given to you for your obedience.»”⁶

While working at the mill, the most important event of his whole life took place, namely, seeing Christ at Vespers, in the chapel dedicated to the Holy Prophet Elijah, located next to the monastery mill. It was also during this time that he had received the gift of the heart prayer as he was praying before the icon of the Mother of God.

According to the notes and considering that he reached Mount Athos in the autumn of 1892, the capital event of his life can be dated, as taking place in 1893, when he was 27 years old, the age at which St. Seraphim of Sarov had seen Christ. He wrote: “In the first year of my life in the monastery, my soul knew the Lord through the Holy Spirit.”⁷ Also, “I know how a brother under obedience received the Holy Spirit after six months in the convent;”⁸ and “Until the age of twenty-seven I only believed that God existed, but I did not know Him, but since my soul has known Him by the Holy Spirit, it has melted out of the fervent desire of Him; and now I look for

⁴. Ibidem, p. 245;

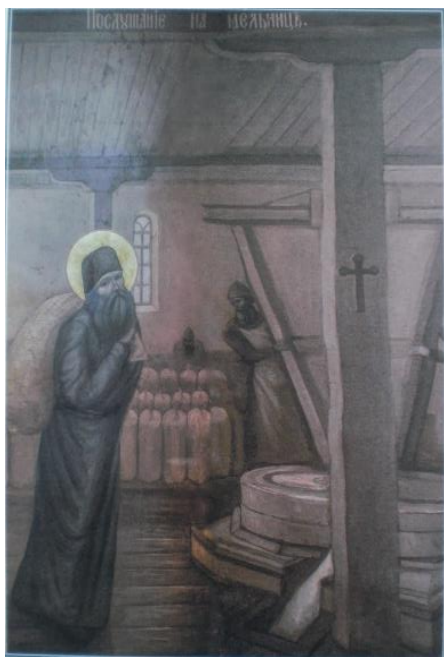
⁵. Ibidem, pp. 244-245;

⁶. Ibidem, p. 204;

⁷. Ibidem, p. 53;

⁸. Ibidem, p. 112;

him day and night with an ardent heart.”⁹ Thus, if at the age of four he decides to seek God all over the earth, in his youth, hearing the story of the life and wonders of St. John of Sezionov, he discovered Him as being, through His saints, close to us, humans, and a desire to become a monk was born in his heart. In a few years, coming to the monastery, he would see God and know Him by the grace of the Holy Spirit, bearing witness to the whole world, through his notes, on God whom He knew: “gentle, humble, merciful, and all-loving.”



Saint Silouan at the Monastery Mill,



Saint Silouan seeing Christ

The next coming at call was at Kalamareia (a metochion of the monastery, near Thessalonica). There was a farm here, from where they brought to the monastery: cheese, cream, milk. He spent little time in Kalamareia, because on February 23, 1896, he was in the monastery, receiving the monastic tonsure with the name of Silouan. Given his previous experience in the field of construction, his next coming to call would be that of a steward, where he participated in the works that were starting at that time in the monastery.

⁹. Ibidem, p. 125;

Building a Hut

Saint Sophrony Sakharov narrates that Saint Silouan built a hut a short distance from the Skete (about 5 minutes' walk), in order to enjoy more peace. The hut still exists today, but it is degrading. There is a spring near this hut.

Not far from the skete, near its pond, there are, in the forest, the ruins of a small stone cell, in which, according to some fathers, Saint Silouan would have lived. Given the humidity there, but also the fact that it was made of stone, conditions that could have caused the strong cold that the Saint wrote he had got during the time at Old Rossikon, supposed it to have been a cell that it belonged to another monk, given the fact that at that time there were many needy people in the forests around the Skete.



Saint Silouan's Cell at Old Rossikon



The ruins of a cell in the forest

St. Sophrony tells us that, entering the cell, “he would hide the alarm clock in the back of the closet, so that he could no longer hear the ticking; sometimes he would pull the thick woolen fez he was wearing over his eyes and ears”¹ and pray.

St. Silouan does not report anything about his endeavours at Old Rossikon, but there are two places in the notes where he talks about St. Arsenius the Great. In one of them he recommends St. Arsenius' ardor to those who want to experience peace: “If you rest in the cell, imitate the hesychia of Great Arsenius, that the Holy Spirit may rule the ship of your soul.”² And in the other, starting from the urge to flee from people, received by Saint Arsenius from God, he shows that this flight does not spring from misanthropy and does not alienate the ardent one from the love of his neighbor, because in the desert he prays for people: “It is true that St. Arsenius the Great was told, «Flee from men!», but even in the wilderness the Spirit of God teaches us to

¹ Sfântul Sofronie Saharov, „Viața și învățătura starețului Silouan Athonitul”, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 198;

² Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 199;

pray for people and for the whole world.”³ From this we deduce that St. Silouan’s prayer for the world, begun from the day he saw Christ, and continued in the wilderness of the Old Rossikon as well (but even later, his entire life) was vital to him. He also endeavored to fulfill the rule of St. Arsenius the Great until the end of his life: “In the twenty-four hours of a day, one hour of sleep is enough for the monk.”⁴

In one note, however, he refers to the time of his beginnings here and the way he intended to live his life, probably before building the hut: “The Lord says, «Blessed are the peacemakers» (Matt. 5: 9). And I thought, «I’ll be quiet some of the time, and I’ll give peace to people the rest of the time.” And I sat down in a cell, next to an angry brother and, talking to him, I began to urge him to live in peace with everyone and to forgive everyone. He endured me a little, and then he burst out on me so hard that I even had to leave my cell and I barely got rid of him, and I cried a lot before God because peace had not been kept. And we understood that we must seek the will of God and live as the Lord wants us to and not invent needs for ourselves. I made a lot of mistakes like that. I was reading and I thought it would be good to do so, but in fact something else was coming out.”⁵

In that period of fifteen years (1893-1908), between the moment of receiving grace, in which he sees Christ and knows Him in the Holy Spirit, tasting His humility and love, followed later by the loss of grace and Christ’s instruction at the time of prayer (“Keep your mind in hell and do not despair!”) he goes through an intense struggle. Concerned about regaining lost grace, he sought conditions for hesychia and prayer at Old Rossikon. Here he will fulfill the need for a harsher asceticism. Through conversations with other monks in the Holy Mountain, but also through readings, he seeks to discover how to regain grace.

However, he draws attention, both in this note and in other notes, to the fact that it is important not to be guided by readings or by our minds, but to entrust ourselves to the guidance of the spiritual father and that of the archimandrite, in the case of monks, by which the will of God is made known. Let us not seek difficulties, according to our will and mind, but let us entrust our will to the will of God, by the guidance of the spiritual father. The essential thing in life is to seek God’s will, to understand it, and to live according to it: “And we understood that we must seek the will of God and live as the Lord wills, and not make things difficult work for ourselves.”⁶

³. Ibidem, p. 79;

⁴. Sfântul Nicolae Velimirovici, „Proloagele de la Ohrida” (volumul 2), Editura Egumenița, Galați, 2010, p. 365;

⁵. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejzii și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, pp. 243-244;

⁶. Ibidem, p. 244;

Saint Silouan mentions some monks he met at Old Rossikon, about whose ardent work he will write with admiration.

Abba Izrail

About Abba Izrail, St. Silouan recounts a short conversation he had with him, but also the fact that, in his youth, he had met St. Seraphim of Sarov in Russia and had a vision of the Mother of God: “Here was Father Izrail, who had seen the Mother of God. He was very old; while still living in Russia, he went to Devout Seraphim of Sarov and saw him alive. Father Izrail lived in a hut, where the vegetable gardens are now; there was also hay I was mowing. One day I went to him; he was sitting on a bench under a green oak tree. He was very tall and very thin and used to seat with a prayer rope in his hands. I was a young monk; thus, I turned to him, bowed deeply, and said, «Bless me, father.» He answered me gently, «God bless you, child of Christ!» I said to him, «Father, behold, you are living alone, and it is good for you to do the prayer of the mind.» He answered me, «Prayer is not foolish, but we are foolish.» I was ashamed and did not dare to ask him more, but I did not understand the meaning of his words. Later, however, I understood what it meant: «But we are foolish», because we do not know how to live properly and work for God.”⁷



The skete garden and father Izrail's cell in the distance Oaks and the cell in the neighbourhood

In the Russian Athonite Patericon of the nineteenth and twentieth centuries, we find, in detail, facts recounted about the life of father Izrail, about which St. Silouan wrote in his notes.

Skemamonk Izrail (Merzlikin) was originally, like Saint Silouan, from the same governorate, Tambov. Born in 1812, at the age of twenty, he set out on a pilgrimage to

⁷. Ibidem, p. 245;

the Sarov desert, to meet Saint Seraphim of Sarov. When he arrives, he discovers his desire to become a monk. Listening to him, Saint Seraphim tells him that he will become a monk, but after first learning to love. Wanting to know how long it will take, he receives the urge to pray, and the Mother of God will reveal things to him. He starts his journey back home having a thoughtful mind, returning on the same road he came on, a road that also passed through the forests of Tambov, where at one point, although he knew the way, he noticed that he had lost his way. Unable to find the path, he decides to climb a tree until nightfall, but sees a hut among the trees in the forest. Heading towards it, he knocks on the door, being greeted by a nun, who invites him to sit down, washes his feet, then offers him food, and finally shows him a place in the cell where he can rest.

Out of astonishment, the young man does not utter a word, but during all this time he notices the bright face of the nun. Tired, he falls asleep quickly, but the next day, when he wakes up, he notices that he has fallen asleep under a huge oak tree, not finding the cell or the nun who hosted him. Astonished, remembering the word of St. Seraphim, he understood that the nun was in fact the Mother of God, who blessed him to build a shelter there for pilgrims heading to Sarov. From that moment on, without any tools, the construction work begins. After a while, he receives help from other people, so that within two years, not only a house will be built for pilgrim rest, but also a small chapel, dedicated to the Intercession of the Mother of God. For forty years he will take care of the pilgrims, serving them: washing their feet, feeding and resting them as he had lived that evening when the Mother of God revealed her love, care and mercy. During all this time, the desire to become a monk was not lost. After these forty years, in which, serving people, he strives to learn love, one night he sees the Mother of God again, this time in a dream, this time showing herself as abbess, in the shadow of a wonderful mountain telling him that it is time to put on the angelic image and serve those whom she protects. The next day, going to his spiritual father and telling him his dream, he receives the urge to go to the Holy Mountain, where he will receive the schema.

He arrived in the Holy Mountain, at the Rossikon Monastery, in 1871. Discovering the above to father Macarius, he was first sent for four years near the Holy Trinity cell, entrusting him with the care of the vineyard there. After these four years, he was tonsured, receiving the name of Izrail, and until the end of his life, he will have the obedience of a monk in charge of the guest chamber at a house in Old Rossikon. As he had cared for the many pilgrims going to Sarov for forty years, for another twenty-five years he would take care of the monks who lived in the forests around Old Rossikon.

Here, Saint Silouan meets father Izrail, who reached the end of his earthly life. This meeting and the brief dialogue with him will remain alive in his mind until the

end of his life. Even though he did not understand the meaning of those words then, they persisted in his mind and later became clear to him.

St. Silouan also told us that, at that time, there were two other fathers living in the monastery who had known St. Seraphim of Sarov, both from Tambov province: father Savin and father Seraphim (probably the Skemamonk Seraphim Kalmikov (1809-1900)).⁸ Even though St. Seraphim had not yet been canonized at that time, this taking place only in 1903, his piety for him was strong, as was for St. John of Kronstadt, whom he considered a Saint like St. Seraphim, a pillar raised from the ground to heaven (he will be canonized in 1964 by the Russian Orthodox Church Abroad, and in 1990 by the Moscow Patriarchate).

From the notes, one can see how great was his love and piety for Saint Seraphim, who appears mentioned many times in them. Both Saint Seraphim of Sarov and Saint Silouan the Athonite saw Christ at the age of 27: “Devout Seraphim was twenty-seven years old when he saw the Lord; and his soul loved God so much that he changed completely from the sweetness of the Holy Spirit.”⁹ He will understand, by experience, the mystery of the prayer that St. Seraphim performed on his knees on a rock: “God, be merciful to me, a sinner!”¹⁰ Be aware of the danger of trusting your own mind and guiding yourself according to it and to your will: “We must always pray that the Lord will tell us what to do, and the Lord will not let us go astray. ... The pious Seraphim of Sarov said, «When I spoke according to my mind, I was wrong.» ... Thus, only the Lord knows everything, but we, **whoever we are**, must pray to God to guide us and ask the spiritual father, so that we may not err.”¹¹

Both of them see in the acquisition of the Holy Spirit the “purpose of Christian life”, St. Silouan making it known to us that grace is preserved by humility, and, by pride, it is lost.

Saint Silouan the Athonite is one of the great fathers of the Church, like Saint Seraphim of Sarov, even though he did not know the fame of him and of the Russian archimandrites who guided crowds during their life. The life of Saint Silouan

⁸. He was able to find out this detail through father Savin or father Anatoli, also a native of Lebedyan, as well as father Seraphim, who at that time lived in Krumița, a place far from the Old Rossikon Skete. There he lived in the cell, which had a church dedicated to Saints Savatie and Zosima from Solovăț, built through his efforts, following a wonderful discovery. Arriving at Rossikon Monastery in 1869, ten years later he received the cloak and the name of the Pious Seraphim of Sarov, receiving the blessing of a place in the cell he had built. He also built a church in honor of the Icon of Our Lady of Kazan, in which he will receive the Skema tonsure, dying on the feast day of the Icon of Our Lady of Kazan, in 1900.

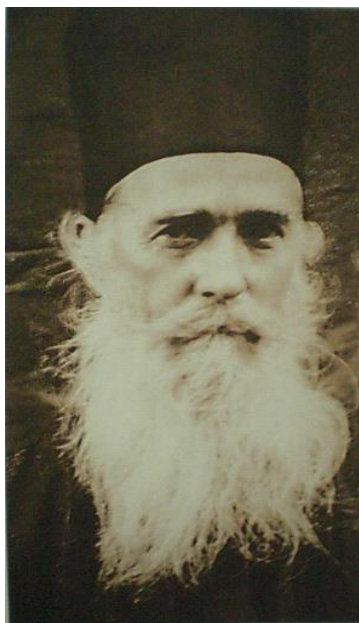
⁹. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 112;

¹⁰. Ibidem, p. 112;

¹¹. Ibidem, p. 122;

remained hidden. Here is what he wrote: “But even now there are still many needy whom the Lord has hidden, because they do not show miracles, but in their souls, true miracles are performed every day, only men cannot see them. Here is a miracle: when the soul leans toward pride, it sinks into darkness and despair, but when it humbles itself, then comes joy, piercing, and light.”¹² Through his writings, published after his death, he guided and will continue to guide many people. The few people who had known him more closely, or wrote to him, knew the power of his prayer in their lives, in turn, bearing witness to the holiness of his life and stepping on the path of holiness themselves. Inspired by their holy relics at Rossikon Monastery, they were placed next to each other.

Father Onisifor



St. Silouan wrote of him: “The latter attracted many to himself with meekness, humility, and the gift of the word. He was so gentle and humble that even without words, just looking at him, you straightened up; he had such a calm and good character. I lived with him for a long time.”¹³

Gentleness and humility unite them, as Saint Silouan confessed, spending “a long time together”, a closeness that is also shown by the fact that Father Onisifor will die just four days after Saint Silouan. Their main concern was to learn “the humility of Christ”.

Skemamonk Onisifor (Işcenko) was born in 1872 in the village of Rubansky in the Kamenetsk-Podolsk Oblast. As a child, he loved to walk in the woods and admire the beauty of nature, wondering how beautiful Heaven must be and how man can obtain Heaven and God’s grace.

One evening, as his grandmother was reading to him from the Holy Scriptures, I was struck by the words of Christ: “... learn from Me that I am gentle and lowly in heart, and you will find rest for your souls”. (Matthew 11:29) He asks his grandmother how he could learn to be meek so that he can resemble the Lord Himself, and she answers, “The humility of Christ, my

¹². Ibidem, p. 242;

¹³. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei şi iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 245;

grandson, can only be taught in the monastery, where people live imitating angels”.¹⁴ His grandmother’s words will be deeply ingrained in his soul, from that moment on, he, longing to become a monk, to learn the humility of the Lord. Here is what St. Silouan wrote about this humility: “If the world knew the power of Christ’s word: «Learn from me humility and meekness», then the whole world would forsake all other sciences and teachings and learn only this heavenly science.”¹⁵ The Lord said: “Learn from me that I am gentle and lowly in heart”. This is what my soul longs for day and night ...”¹⁶.

At the beginning of December 1896, he arrived at Rossikon Monastery, and on March 12, 1899, he was tonsured and named Onisifor. According to St. Silouan, he follows in the footsteps of father Serapion, in the obedience of being in charge of a guest chamber, who used to be a great fasting monk, about whom he wrote that “he ate only bread and water”¹⁷. Father Serapion died on September 17, 1900, so in 1900, St. Silouan was still in Old Rossikon.

Father Lazarus

In the notes, Saint Silouan recounts a parable heard from Father Lazarus: “The story of father Lazarus — a captain [in the world]. A peasant was walking in the woods for wood. Tired of work, he sat down under a large oak tree to rest and, looking at the oak branches, saw a lot of large acorns and thought to himself, «It would have been better if there had been pumpkins in the oak.» With that thought he gazed, and suddenly an acorn fell and hit him hard on the lips. Then the peasant said: «I was wrong, Lord, with my mind; you did well to grow acorns in the oak, and not pumpkins. If it had been a pumpkin, it would have killed me with its weight.»¹⁸ Saint Silouan himself will write a few parables, including the well-known parable “The Eagle and the Rooster,” , but also a parable similar to that of father Lazarus.

Father Lazarus (Deminsky) was born in 1830. About his life in the world, the Patericon provides only the information that he longed to enter the monastery from an early age. Through Saint Silouan, we learn that he had been a mundane captain, and the fact that he had enjoyed a fine education is proved by Holy Hierarch Theophanes the Recluse’s choice to help him write his writings. In 1866, entering the Vyensensk monastery in Russia, he became the cell disciple of His Eminence Theophanes

¹⁴. Patericul Athonit Rusesc din secolele XIX-XX, Editura Evanghelismos, București, 2019, p. 440;

¹⁵. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejzii și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 62;

¹⁶. Ibidem, p. 85;

¹⁷ Ibidem, p. 244;

¹⁸. Ibidem, p. 252-253;

(Govorov), who lived as a recluse there. Here he received his monastic tonsure, under the name of Apollo, and was ordained a deacon. He transcribed the works of St. Theophanes, helping him prepare them for editing. With his blessing, he comes to the Holy Mountain, where for ten years he lives as a recluse anchorite, engaging in the prayer of the heart in an abandoned hut. He had no garden, feeding on breadcrumbs, nuts and wild onions. At the request of Archimandrite Macarius, he moved to Old Rossikon Skete. He settled near the church dedicated to the Icon of the Mother of God in Poceaev, near the Skete, where he lived, until his death, for almost twenty years. He was tonsured in the name of Lazarus, by Archimandrite Macarius himself.

He would guide many monks who lived in Old Rossikon. Saint Silouan will have the opportunity to meet him and listen to him. On the door of the cell hung his rule of life, which he had drawn up, and it contained ten lines. With the blessing of the archimandrite, during the Great Lent, he fulfilled a special canon, consisting of reading ten cathisms from the Psalm Book and forty chapters from the Holy Gospels every day, so that each week he read the Psalm Book and the Holy Gospels three times. The rest of the time he said the prayer of the heart using a prayer rope. He slept only three hours, not even here was he doing gardening, and his food was brought to him by the monks of Old Rossikon. On August 13, 1903, he passed to the Lord.

Schemamonk Anatoli

Father Anatoli was, by origin, from Lebedyan, found in the very neighbourhood of Saint Silouan's native village. Also, this had been a soldier for a long time, being in the military service for fifteen years during the rule of Tzar Nikolai I. He was born in 1830, and in 1875, he would arrive in the Holy Mountain. On February 21, 1879 he was tonsured in black inner cassock and on March 30, 1894 he received the Skema. He died on November 19, 1914. In *Monastic Chronicles*, where he is recorded, we also find the words of Hieroskemamonk Vladimir (Kolesnikov) who would characterize his life as being: "vigilant, zealous in prayer and skilled in spiritual readings"¹⁹

His coming at call was, at first, in the refectory of the monastery, where, as he had confessed to St. Silouan, he received grace. The next coming at call was at the mansion of the Karyes monastery, then at Old Rossikon. Here is what St. Silouan wrote about him: "Father skemamonk Anatoli had the gift of repentance. He told me, «For many years I did not know how grace works, but now I know». He received grace when he was in the refectory"²⁰. Like him, St. Silouan had been searched for by

¹⁹. Монахологий русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая гора Афон : издание Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2013, p. 237;

²⁰. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdi și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 245;

divine grace, shortly after the appearance of Christ, on a feast day, while he was serving at the monastery refectory, after the all-night vigil.

The affinities and the experience they had in common unite them in their souls: their very close birthplaces (only 22 kilometers away); and they had both served in the army for a long time. St. Sophrony Sakharov tells us that St. Silouan revealed to him, in turn, the struggle in which he found himself, harassed by demons, after the loss of divine grace, seeking to receive guidance from him. When asked if he prayed much, St. Silouan replied that he prayed incessantly. He receives important advice to keep his mind clear of any thoughts or imaginations during prayer and to close it in the words of the prayer²¹, explaining how to do it. In this conversation, out of a sense of amazement and probably, given their closeness, father Anatoli will be reckless, confessing: “If you have already reached this state of mind, what will you be in old age?”²² These words proved to be prophetic, being fulfilled exactly, but they should have been kept in his soul, for, through them, he unwillingly was going to give a vain opportunity to the still inexperienced soul of St. Silouan in the fierce struggle against pride.

In one of his notes, the Saint notes the meeting he had with a young monk, who, in the thirty years of his life, did not grieve anyone and before whom his soul “humbled himself to the ground”. But we notice the care with which he avoids, even in writing (concealing his name), so as not to harm his soul, giving him an impetus towards vain glory: “Thank you, Lord, for sending me today Your slave, a young monk, whose name I hide so that he will not fall for vain glory and his holy life will be wasted”.²³

We know from the life of Saint Silouan that he was not the disciple of an archimandrite, following the humble path of obedience done to the archimandrite and to the spiritual father, counting the other monks and even the other people above him. He himself confessed about the difficult journey and the difficulties encountered until the soul learns humility: “It is a torment to live without an archimandrite. The untested and inexperienced soul does not understand God’s will and endures many sorrows before humility is learned”.²⁴

²¹. He will find this advice in Saint John Climacus’ “The Ladder”, reproducing it in his notes: “keep your mind in the words of prayer, as The Ladder says”. See Devout Silouan the Athonite “Between the Hell of Despair and the Hell of Humility”, Deisis Publishing House, Sibiu, 2001, p. 78.

²². Sfântul Sofronie Saharov, „Viața și învățătura starețului Silouan Athonitul”, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 35;

²³. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 264;

²⁴. Ibidem, p. 244;

Father Savin and Father Dosifei

About Father Savin, Saint Silouan wrote: “The Skemamonk Savin stayed seven years without lying on the bed to rest.”²⁵ This ardour, according to the testimony of St. Sophrony, was followed by St. Silouan from the very beginning of his life in the monastery: “he never lay in bed, but spent all his nights in prayer, either standing or sitting on a chair;”²⁶ until the end of his life, keeping the habit of giving very little time to rest, in order to dedicate it to prayer.



Father Dosifei

From the *Monastic Chronicles* we learn that Father Dosifei (Sviridov) was born in 1862, a native of Tambov County, and had the worldly rank of a non-commissioned officer²⁷. We may observe that many of the monks mentioned in the notes came from the same governorate with him, which created a connection between the many monks of the monastery, who came from all over Russia (at one time there were almost two thousand monks in the monastery). Like Saint Silouan, he arrived at the Holy Mountain in 1892. On March 16, 1896, he received his tonsure in black inner cassock, and on March 31, 1913, in Skema. He died in 1939. Saint Silouan wrote of him: “Father Dosifei was in every respect a model monk.”²⁸ Probably a model for him was his father as well, who had become a monk being named Rafail.

²⁵. Ibidem, p. 245;

²⁶. Sfântul Sofronie Saharov, „Viața și învățătura starețului Silouan Athonitul”, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 23;

²⁷. See Монахологии русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая гора Афон: издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2013, p. 302;

²⁸. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 245;



Old Rossikon Skete at the beginning of XX century: monks and pilgrims

Hieromonk Avramies

At Old Rossikon, during an Easter Vespers, St. Silouan sees hieromonk Avramies, as he was performing his priestly office, “in the image of Christ”. This fact is mentioned three times in the notes, wishing to show the importance of soul pastorship, of priestly work and also the fact that the Holy Spirit dwells in them: “Once, the Lord gave me to see at the Old Rossikon Skete a spiritual hieromonk father while confessing under the image of Christ. He was standing where the confessions were heard, shining unspeakably, and although his hair was all white from old age, his face was as beautiful and young as a boy’s”.¹ Having this revelation as he was preparing to confess, St. Silouan understands that “when he puts on the epithelium, finding himself in the Holy Spirit, the spiritual father is like our Lord Jesus Christ and shines in the Holy Spirit ...”²

He also draws attention to the priest / spiritual father disregard and judgment. He remembers how once, during the Vespers, while he was in the church of the Intercession of the Mother of God, looking at the father who was reading the Akathist, he thought to himself: “The hieromonk is fat, he can only worship with difficulty”. In that second, I started doing a methane myself and someone hit me in the kidney unseen. I wanted to shout, “Hold me!”, But I couldn’t because of the pain. This is how the Lord mercifully punished me, and I understood that we should not judge anyone”.³ In many places he insists on the importance of sincerely confessing to the spiritual father, of obeying and performing his duty under command.

¹. Ibidem, p. 168;

². Ibidem, p. 291;

³. Ibidem, p. 252;

About hieroskemamonk Avramies, we find out from the Russian Athonite Paterikon that he was born in 1847, in the family of some craftsmen from Ryazan County. Like Saint Silouan, he had experience in construction. In 1875, he came to the monastery, and, in ten years' he was mentioned to have already been fulfilling his priestly ministry. In the same year, when beginning the construction works at the New Tebaida monastery, Archimandrite Macarius and spiritual father Jerome entrusted him with the task of leading these works, but also with that of being the spiritual father and archimandrite of the monks who would settle there eager to experience hesychia, given the more isolated position of the Skete. The works will be completed within five years. On December 9, 1895, he was tonsured in Skema with the name Avramies. The following year he fell ill with hydropics, living for two years in solitary confinement in the cell of the Holy Three Hierarchs, where he miraculously recovered, being the only case in the history of the monastery when a hydropic patient lived. Therefore, in 1898, he was honored being given the Epigonation in recognition of the efforts made for the benefit of the monastery.

He would dwell in Old Rossikon, where, in 1905, he was proposed to become the Skete archimandrite. Here he is involved in the completion of construction work on the church of the Holy Great Martyr Panteleimon, work begun in 1871, which soon stopped. He manages to convince the council of monastery archimandrites to continue the construction of the church. Thus, from 1910, with the support of a Russian merchant, the works will begin, actively involving himself in them, so that at his death the works will be almost completed. He died on March 17, 1915, and on the feast of the Holy Great Martyr Panteleimon in 1920, the church was dedicated by Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) of Kiev, who had left Soviet Russia once with the defeat of the white army under Denikin, being the first hierarch of the Russian Orthodox Church abroad.

Father Stratonik

Saint Silouan dedicates a special space in his notes to father Stratonik, an anchorite in the Caucasus, not hiding his admiration and love for him. Through his notes we learn that he came to the Holy Mountain twice, but also some other important details of his life, about which not much is known: he was a native of Kharkov, he had been a merchant in the world, he owned a shop, he had been married, and he had a family, "but his soul was kindled in the fire of great repentance, and, leaving his family and possessions, he retired to the Caucasus"⁴. He describes him as "an ardent" and recalls that they "talked for a long time" together: "He was a wonderful man. At his sight, the soul was filled with emotion. His eyes were constantly flooded with tears, and when he began to speak of God, he would speak

⁴. Ibidem, p. 258;

with great feeling and a humble appearance, and all who listened to him received joy and consolation. ... He endeavoured in heavy duties: he endured the heat and the cold, he walked barefoot in the winter, suffering from the love of God, and he never had a murmur against God on his lips ... He preached hot repentance and raised many from deep despair to full ardour. In his words, the grace of God was clearly felt, and he revived the minds of men by detaching them from the earth.”⁵ It also tells of the miracle of healing a demonized person through his prayer.

Devout Sophrony Sakharov describes the meeting between St. Silouan and father Stratonik, which is said to have taken place at Old Rossikon. The two will have an uplifting dialogue, following to which father Stratonik will have a wide and hitherto unknown horizon in his spiritual life. Starting with three questions from St. Silouan, they will continue to talk about prayer, which father Stratonik believed that, were it not accompanied by tears, it would not be fruitful and hadn’t found its place. Saint Silouan “replied, saying that tears at the time of prayer, like any bodily power, can end and dry up, but that then, the mind soaked in tears, passes to a full feeling of the presence of God and being cleansed of any image, it remains silent in God, and this is more precious than the tears themselves.”⁶ Their conversation was the beginning of a profound relationship. Coming to the Holy Mountain a second time, he confirms to St. Silouan his word concerning prayer.

It is known from his life that, coming to the Caucasus, he lived for several years in the community of the New Athos monastery (in Abkhazia), one of the largest and most famous monasteries in the Russian Empire, living here in accordance with the Athonite tradition. In this place, there is also the cave where, according to Tradition, the Holy Apostle Simon the Zealot lived for a while. He will then ask for the blessing of living as an anchorite. He undertook extensive pilgrimages to both the Holy Mountain and Russia. He was the spiritual father of Nun Anghelina Borisova, during the period when she lived in the Caucasus. In 1916, he sent her back to Russia. He was killed in 1918 by the red rebels, along with many other anchorites and monks from the New Athos Monastery in the Caucasus.

Towards the end of his life, St. Silouan wrote these words with yearn, which shows that God gave him knowledge both about his end and about his undoubted holiness: “Where are you now, our dear father Stratonik, who loved weeping so much? Come to us and we will build you a cell on a high mountain, we will look at **your holy life** and, as far as we can, we will imitate your great needs. The time for your tears is over, Father. Now hear in heaven the songs of the cherubim, and see the

⁵. Ibidem, pp. 258-259;

⁶. Sfântul Sofronie Saharov, „Viața și învățătura starețului Silouan Athonitul”, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 60;

glory of the Lord, whom your soul loveth on earth, and coming to Him, you will give yourself up to the cry of repentance.”⁷

In conclusion, he wrote: “Father Stratonik also said that there will come a time when monks will be saved in worldly clothes.”⁸ This was exactly the case when many monasteries were disbanded during communism, and the monks expelled from them had to continue to fulfill their monastic needs in the midst of the world, dressed “in worldly clothes”, but also when many lay people received mysteriously, in Russia at the time, monastic tonsure, living as unknown monks in the world. In our country, once with the promulgation of decree 410 of 1959, many monks and many nuns lived in worldly clothes: the case of father Arsenie Boca is well known, Nun Teodosia Lațcu and many others. On the other hand, Devout Sophrony wrote: “the archimandrite thought that the age predicted by father Stratonik had come, in which many «learned» people would be monks in the world”⁹.

Return to Old Rossikon

The memory of these parents will linger in his soul, evoking them over the years in notes, and about himself, writing with great humility: “these are the ardent people I wanted to go to live with...”¹⁰

Even if at the Old Rossikon Skete, St. Silouan built a cell, he will not stay here long, after a year and a half he was called to the monastery to resume his old duty, because at that time the construction works knew a large scale¹¹, and the experience of St. Silouan was very useful: “But God did not like me to live there and after a year and a half, he called me back to the old duty, because I had experience in construction.”¹²

He understands in time that God’s will with him was to be a steward in the monastery: “but the Lord wanted me to be a steward in the monastery all my life. Twice was I appointed in charge of construction, once superior steward, but I refused and, for that, God punished me. Much later I only realized that everyone is needed in

⁷. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 259;

⁸. Ibidem, p. 259;

⁹. Sfântul Sofronie Saharov, „Viața și învățătura starețului Silouan Athonitul”, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 72;

¹⁰. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 245;

¹¹. The monastery museum keeps the model of a cathedral dedicated to the Holy Trinity, which would have accommodated ten thousand people and which would have been built on the site in front of the archondaric, which is now the small olive grove, but the events of 1917, with all their consequences, prevented this.

¹². Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 245;

their place and that everyone is saved without any connection to their position [or rank].”¹³

As he noted down somewhere else: “Fasting and restraint, vigilance and peace, and the other heavy work help us, but the power of leadership lies in humility.”¹⁴ Like the Holy Fathers, he sees obedience as being more important than fasting, and the other heavy work, fulfilled without obedience: for, heavy work performed without obedience gives birth to vain glory but he who performs his duty under obedience has no reason to act with arrogance. In addition, he that obeys has completely cut off his own will and he obeys his spiritual father, and that is why his mind is free from all worries and receives the gift of pure prayer.”¹⁵ He draws attention to the fact that “without obedience, man can boast about himself as an ardent and a praying soul”¹⁶, and one like him will never know pure prayer and its fruits, until he has fully surrendered to the will of God and he shows his soul by obeying his spiritual father and archimandrite, living covered in humility, being sheltered from the wounds of pride.

At Old Rossikon, St. Silouan will have a severe cold, so that, after that cold, he will be left with a headache for the rest of his life. He considers this a well-deserved punishment for insisting on doing his own will: “but for the sake of self-ordination, the Lord punished me, and, in Old Rossikon, I caught a cold, and since then I have been suffering from headaches”¹⁷, I had been given headaches because I insisted on my desire and left the stewardship for the desert.”¹⁸

He confesses, in a note, that he had asked God to heal him of these pains, but the request was not fulfilled, understanding that it was of no use to him, while another time, God, through the Holy Martyr Panteleimon’s intercession, saved him from a great danger: “For I have been suffering from headaches for many years, difficult to endure, but useful, because through illness the soul is humbled. ...

I prayed a lot to the Lord for healing, but He did not listen to me. It means I’m not doing a useful thing. But here is what happened to me another time, when the Lord listened to me quickly and redeemed me. One feast day, we had fish in the refectory; and, eating, I swallowed a fish bone that blocked in my chest. I called the Holy Great Martyr Panteleimon, asking him to heal me, because not even the doctor could remove the bone from my chest. And when I said, «Heal me,” I received the answer in my soul, “Get out of the refectory, take a deep breath, and the bone will come out with

¹³. Ibidem, p. 246;

¹⁴. Ibidem, p. 261;

¹⁵. Ibidem, p. 204;

¹⁶ Ibidem, p. 193;

¹⁷. Ibidem, p. 245-246;

¹⁸. Ibidem, p. 246;

blood.” I did so: I went out, took a deep breath, coughed, and a large fish bone gushed out with blood. And I understood that if the Lord does not heal me of my headaches, it means that it is good for my soul to get sick like this.”¹⁹

In a letter to Nadezhda Soboleva, he confessed that these pains “were given to me so that I would not be proud.”²⁰ Father Julian of Prodromu Skete, starting from the life of the Holy Apostle Paul, who was given “a thorn in the flesh so that he might not boast” (see 2 Corinthians 12: 7), said how damaging and how heavy pride is, if God gives His Saints suffering or sickness to avoid it, to keep pride away from them.

He discovers that, for a monk, it is essential to always seek to know the will of God through his archimandrite: “Thus, we need to know the will of God through the archimandrite, and not to insist on something, by pursuing our own ideas”.²¹ He will have a dialogue with Archimandrite Misail on this subject. The Saint asks the abbot, how can the monk know the will of God? He answers that he must receive his first word as God’s will, and he who does so will be covered by divine grace, but if he encounters opposition to his word, then he as a man withdraws, that is, gives up strengthening that word. In fact, the account in which he tells of his move to Old Rossikon starts from the case of a father who refuses to fulfill the duty entrusted by Archimandrite Misail, opting for another according to his wish, which will lead to his serious injury and a long convalescence, in which he will repent for disobedience. He identifies the same mistake in himself, in that, by insisting on the fulfillment of his will, he constrains the will of the abbot, and thus, he comes to fulfill a duty strange to God’s will, which will eventually entail that serious coldness with consequences for life: “in the same way I ended up gaining obedience according to my will”.²² He is aware of the danger that can come from idiorhythmism without God’s will: “Deception comes from self-order [idiorhythmia] and not from prayer”.²³

Fulfilling his entrusted duty, that of a steward, he discovers that the peace he has acquired through obedience is far more conducive to prayer than the peace he has sought in solitude and in the wilderness of Old Rossikon. He would later confess to St. Sophrony Sakharov, who asked him if all the obligations imposed on him by stewardship did not disturb his peace: “What is this peace? Silence is unceasing prayer and the keeping of the mind in God. ... I became a steward out of obedience and, thanks to the blessing given to me by the archimandrite, I was able to and now I can pray even better while fulfilling this duty, as compared to what I did at Old Rossikon, where, following my own will, I asked to go to find conditions conducive to peace ...

¹⁹. Ibidem, p. 116;

²⁰. Ibidem, p. 299;

²¹. Ibidem, p. 246;

²². Ibidem, p. 244;

²³. Ibidem, p. 79;

“²⁴ St. Sophrony concludes that “the abbot saw the essence of hesychia not in the retreat into the wilderness, but in the unceasing remaining in God”²⁵.

Devout Sophrony himself lived, before the death of Saint Silouan, for a year, in a hut one kilometer away from the monastery. He tells us that Saint Silouan visited him there, wanting to see the place. As he led him, he struck the bushes of grass with the stick with which he was helping himself in his ascent, with the thought of eradicating them, so as not to invade the path. At one point he noticed St. Silouan shaking his head slightly, still saying that he understood and felt ashamed.

In a note from St. Silouan, in which he spoke of the road he had taken from the monastery to Old Rossikon (perhaps during his time there or before), a road that runs a few miles, climbing from the sea shore to the mountain, he explains the above: “One day, on my way from the monastery to Old Rossikon, I saw, on the path, a snake cut to pieces and each of them was still struggling in convulsions and I was filled with pity for the whole creation, for every creature that suffers, and I sighed long before God. The Spirit of God teaches the soul to love all that is alive, so it does not want to hurt even a green leaf of a tree and does not want to crush any flower in the field.”²⁶

Archimandrite Zacharias Zacharou tells us another detail, in relation to that road to the hut of Devout Sophrony, namely that while they were walking, Saint Silouan asked him: “«How is prayer going in this place of peace?»» Father Sophrony replied, «When I pray, I have the feeling that the world is forgotten, but I still feel my body.» And St. Silouan said to him, «But isn't our body the whole world?»”²⁷

As a steward, St. Silouan cared for almost two hundred workers. They came from Russia to work in the monastery for a while, after which they returned to their homes with the money earned. Some of them had difficult situations at home. Devout Sophrony tells us that “his heart suffered for these workers and shed tears for the fate of each of them.”²⁸ Combining his duty performed under obedience with prayer and hesychia, before meeting with the entrusted workers, he prayed for them, then communicated to them what they had to do, after which, without supervising their work, he retired to his cell, praying with humiliation for each of them and their families, for the whole world, and their work proved very good.

²⁴. Sfântul Sofronie Saharov, „Viața și învățătura starețului Silouan Athonitul”, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 66;

²⁵. Ibidem, p. 154;

²⁶. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smerenicii”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 250;

²⁷. „Lărgiți și voi inimile voastre”, Arhimandritul Zaharia Zaharou, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2015, pp. 161-162;

²⁸. Sfântul Sofronie Saharov, „Viața și învățătura starețului Silouan Athonitul”, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 65;

Here is what Saint Silouan wrote: “Many monks say that the steward has no time to pray and that he cannot keep the peace of mind, because he has to be with people all day long. But I say that if he loves men and thinks of his workers, «the Lord loves His creatures», the Lord will give him the gift of incessant prayer, for, all things are possible with the Lord”.²⁹ He will also give the example of St. John of Kronstadt, who managed to keep his peace among the people and did not lose it because he loved them and always prayed for them: “I remember how, after the Liturgy, when his horse and chariot were brought, and he got in it and sat down, and the people surrounded him, asking for his blessing, and even in such a crowd, his soul remained incessantly in God, and even in the midst of such a multitude he was not absent-minded, and did



Father Panteleimon from Old Rossikon

not lose his peace of mind. But how did he get there? Here is our question. He came to this and was not absent-minded because he loved the people and did not stop praying for him to the Lord ...”³⁰

That this is the case is proved by the following story from the life of Saint Silouan: “The steward of the monastery sent a worker to some work, but the worker, due to lack of experience, did not want to leave. The steward said, «Go!» Then the worker became angry and, in front of all those who were there, like about forty people, he called the steward a «dog». But the steward took pity on the worker, gave him tea and sugar, and said, «Always call me “dog”». And suddenly the worker was so ashamed that his face turned completely red and then he was the most obedient of all.”³¹

²⁹. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 200;

³⁰. Ibidem, pp. 95-96;

³¹. Ibidem, p. 200;

Metropolitan Anthony Bloom, at the end of his book called *The School of Prayer*, includes a short meditation on the prayer of St. Silouan. One day he is asked by other monks how it is that although he does not supervise the work of his people, he proves to be very good, while in their case, although they supervised the workers, the situation is the opposite. Saint Silouan answers: “When I arrive at the workshops in the morning, I never come without praying for these people and I come here with a heart full of compassion and love for them, and when I enter the workshop, I have tears in my soul for the love I bear them. And then I tell them what to do that day and, how long they work, I pray for them, so I go to my cell and start praying for each of them. I stand before God and say, “Oh, Lord, mention Nicholas. He is young, barely twenty years old and has left his wife in the village, who is even younger than him, along with their first child. What shortcomings there must be, that he had to leave them, because he could no longer feed them from his work there! Guard them in his absence. Protect them from any evil. Give them the courage to face this year and reach the joy of meeting, having enough money, and enough courage to face difficulties! » He adds: «At first I prayed with tears of compassion for Nicolas, for his young wife, for their baby, but as I prayed, the feeling of divine presence began to grow in me, and at some point, Nicolas, his wife, their child, their village disappeared and I knew nothing but God; I was drawn to the feeling of divine presence deeper and deeper, until suddenly, in the heart of this presence, I met divine love embracing Nicholas, his wife and child, and now I began to pray again, but with God’s love for them; but I was again drawn into the abyss, and there I came across the love of God again. And so, said the archimandrite, I spend my days, praying one by one for each of those people, one after the other, and, at the end of the day, I go to them, say a few words to them, pray together, and then they go to their rest. And I go for the monastic ministry.”³²

Sacrificing the peace he wanted to find at Old Rossikon to fulfill the entrusted duty, God gave him to stand in the midst of the people to live as in a wilderness and to taste inner peace, that is so important to a monk, and prayer with a broken heart: “The steward must love and have mercy on his workers and pray for them: “Lord, rejoice the sorrowful souls of these poor people, send them Your Spirit, the Holy Comforter!” **And then shall his soul live as in a quiet wilderness**, and the Lord shall give him prayer, a sorrowful heart, and tears, and the grace of the Holy Spirit shall live in him, and his soul shall feel the help of God.”³³ Moreover, in accordance with his own desire, God hid him, giving him to live with great grace in the midst of the community, unknown to most of the monks of the monastery, remaining in the

³². Mitropolitul Antonie de Suroj, „Școala rugăciunii”, Editura Sophia, București, 2011, p. 171-173;

³³. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, pp. 263-264;

shadows even for those close to him. St. Sophrony considers the connection with St. Silouan not only the most important fact of his life, but also a miracle that God revealed to him.

The path followed by St. Silouan the Athonite, the path of self-denial, humble obedience, and renunciation of one's own will, in order to fulfill God's will, is according to the words of Abba Ammon, "the narrow way" (Matthew 7:14) of which Christ says that it also leads to life and to the Kingdom of Heaven. This is "His easy yoke and His light burden," which Christ urges us to take "upon ourselves" (Matthew 11: 28-30), to find the rest of our souls, a verse that St. Silouan loved and quoted him so often. Every man carries a burden in his life and will inevitably carry a yoke, but he who chooses to carry the yoke of Christ will find rest, according to the word of the Lord. The life of such a man is easy and fruitful, while that of one who will always seek the fulfillment of his will is twisted, sprinkled with suffering, and tormented by ugliness, without experiencing the work of God in his life. In this sense, the example of Father Panteleimon from Old Rossikon is so telling, recorded in the notes: "On July 1, 1932, I received the visit of father Panteleimon from Old Rossikon. I asked him how he was doing and with a happy face he replied:

- I'm very happy.
- Why are you happy? I asked him.
- All the brothers love me.
- And why do they love you?
- I submit to everyone, he said, whoever they are and wherever I am sent by them, he said.

And I thought, «The way to the Kingdom of Heaven is easy. He has found rest in obedience to God, and it is good for his soul.»³⁴

Saint Silouan will regain grace not in hesychasm, but in the midst of the community, fulfilling the duty of a steward under obedience. Also, in the monastery, at the time of prayer, he will receive the words of Christ ("Keep your mind in hell and do not despair!"), and not at Old Rossikon, as the French patrologist Jean Larchet considered in the monograph dedicated to Saint Silouan³⁵.

Being in the great community of the monastery, he will devote as much time to peace and prayer, but according to his own testimony, it will succeed much better than at Old Rossikon where he had sought external conditions for peace. Resuming the old obedience and fulfilling it for many years, he will obtain from God inner peace in the

³⁴. Ibidem, pp. 263-264;

³⁵. See: Jean-Claude Larchet, „Dumnezeu este iubire. Mărturia Sfântului Silouan Athonitul”, Editura Sophia, București, 2015, p. 15, nota numărul 5;

midst of people and agitation and pure prayer, deepening the love and humility of Christ. The saint wrote: “The Spirit of God commands all in a special way: one rests in solitude, in the wilderness, another prays for men; another is called to shepherd the speaking flock of Christ; another was given to preach or comfort those who were suffering; another serves his neighbor with his labor or wealth — all these are gifts of the Holy Spirit, and all are given in varying degrees: to one thirty, to another sixty, to another a hundred.”³⁶

Towards the end of his life, Saint Silouan retired by the seashore, where the monastery’s large food store was located, for which he was responsible. Here, close to the world, and yet, in silence, because ships with pilgrims from Russia did not arrive in the port of the monastery as in the past (after the Revolution of 1917 the monastery will be isolated from it for a long time), in order to have more time for prayer, St. Sophrony tells us that he had arranged a modest corner in which he prayed for the world and wrote his notes. At the time of matins, according to his testimony, he came from here to the monastery for prayer. Today, that large warehouse hosts the monastery museum, with a room dedicated to Saint Silouan. Archimandrite Evloghie also restored the monastery mill, dedicating it to Saint Silouan in 2019.

According to the Holy Hierarch Luke of Crimea, “every person who has had communion with the Holy Spirit has always been a man of prayer”³⁷. Devout Silouan the Athonite, in his prayer for the world, “shed his blood”, like Christ for men. The very Slavonic word “*prepodobnai*” (devout) means “mostly-alike”. What is impressive about St. Silouan is that he prayed not only for all the living and the dead, but also for those who have not yet been born, like Christ Himself, who in His prayer at the Last Supper, included all who would believe in Him until the end of the ages.

³⁶. Cuviosul Silouan Athonitul, „Între iadul deznădejzii și iadul smereniei”, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 122;

³⁷ Sfântul Luca al Crimeei, „Predici”, Editura Sophia, București, 2010, p. 345.

PATRISTICA

PATRISTICS

Martiriul celor treisprezece monahi ortodocși din Cipru, 1231

— **contexte și texte**

arhid. Ioan I. Ică jr¹

Abstract:

The study is a documented discussion of the martyrdom of the thirteen Greek anti-unionist monks from Kantara Panagiotissa Monastery, Cyprus, killed and burnt in 19 May 1231 in Nikossia by the Frankish rulers of the Latin kingdom created in 1198 by the crusaders for resisting the attempts of liturgical Latinisation of the Orthodox Cypriots by the Latin Church by publicly condemning the use of unleavened bread in the Eucharist. Their martyrdom is presented on the complex historical background of the troubled ecclesiastical relations between the Orthodox and Latin hierarchies and jurisdictions in the context of the religious and confessional tensions generated by the crusader occupation and administration of Greek Orthodox territories and populations in Middle East in general, and in Cyprus in particular, through the forced submission of the Orthodox clergy under the jurisdiction of the Latin Church. The discussion is followed by the first Romanian translation of the dossier of the martyrdom of the thirteen Cypriot monks including the Greek Diegesis surviving in two Byzantine fourteenth century manuscripts, their confession of faith, an ancient Synaxarion note, a poem written by one of the martyred monks and a short unknown contemporary Greek history of the progressive rupture of the relations between the Latins and the Eastern Orthodox up to the Latin crusader occupation of East and the dramatic martyrdom of the Cypriot monks in May 1231.

¹ Arhid. Dr. **Ioan I. ICĂ jr.** este profesor la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Email: ioan.ica@ulbsibiu.ro

Keywords:

Martyrdom of the thirteen monks from Kantara, Nikossia, Cyprus Anti-Unionism, Latin and Byzantine Empire, History of Cyprus, Orthodox Church under Latin jurisdiction.

I

Grupajul de texte comentate publicat într-un număr anterior al revistei a ilustrat dimensiunea mai puțin cunoscută de mărturisitor al Ortodoxiei a faimosului monah isihast italian Nichifor din Singurătate (1215/1220–1290/1300).² În contextul reprimării de către împăratul Mihail VIII Paleologul a adversarilor „unirii” de la Lyon din 1274, Nichifor a fost arestat la Athos în martie 1276 împreună cu confratele său Clement și adus la Constantinopol, de unde în septembrie a fost trimis la Ptolemaida sau Acra devenită în anii 1192–1291 (după cucerirea Ierusalimului cruciat de Saladin în 1187) capitala celui de-al doilea regat cruciat al Ierusalimului. Ținuți în arest și anchetați, cei doi monahi athoniți au avut cu legatul papal dominicanul Tommaso Agni discuții în contradictoriu pe temele controversate ale azimelor, adaosului „Filioque” și primatului, mărturisind cu curaj și intransigență poziția ortodoxă. În urma unui proces public ținut în decembrie 1276, au fost trimiși în Cipru unde au fost deținuți zece luni în așteptarea deciziei unui sinod care urma să aibă loc la Constantinopol. Legatul papal murind în septembrie 1277, cei doi monahi au fost rechemati prin ordin imperial la Constantinopol, unde vor fi judecați și exilați (până la moartea lui Mihail VIII în decembrie 1282). Când au fost trimiși în Cipru, monahii ortodocși au fost avertizați că dacă nu vor primi hotărârile sinodului constantinopolitan (prezidat de patriarhul unionist Ioan XI Vekkos) „vor fi predați să fie mistuiți în foc, cum au fost predați acolo focului și alții”.

Amenințarea autorităților cruciate din Acra făcea aluzie la un tragic episod care avusese loc în urmă cu o jumătate de secol și generase unde de șoc în lumea creștină a secolului XIII: martirizarea și arderea apoi pe rug a treisprezece monahi greci mărturisitori ai Ortodoxiei la Nicosia în 19 mai 1231. Cunoscut dintr-o serie de documente contemporane, precum și dintr-o lungă „povestire” cu caracter hagiografic, evenimentul necesită pentru o justă înțelegere situarea sa exactă în contextul său istoric. Acesta este cel al Orientului Apropiat latin³ apărut în urma primei Cruciade victorioase din 1096–1099.

² „Cuviosul Nichifor isihastul, mărturisitor al Ortodoxiei în veacul al XIII-lea”, *Revista teologică* 1 (2021), pp. 88-120

³ Cf. sintezele clasice ale lui R. Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 vol., Paris, 1934–1936, sau S. Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vol., Cambridge, 1951–1954 (trad. rom. *Istoria cruciadelor*, I–III, Nemira, 2014–2015), și cele mai noi

Veniți la chemarea de ajutor a împăratului bizantin, confruntat cu ocuparea după 1071 a aproape întregii Asii Mici de turcii selgiucizi, și la apelul papei de a elibera Sfântul Mormânt, distrus în 1009 din ordinul califului fatimid al Egiptului, baronii francezi reușiseră, profitând de divizarea lumii musulmane din Orientul Apropiat într-o serie de emirate rivale, crearea câtorva state latine: comitatul de Edessa (1097–1144), comitatul de Tripoli (1109–1289), principatul Antiohiei (1098–1268) și, mai ales, regatul Ierusalimului (1099–1291). Primul regat latin al Ierusalimului a durat din 1099 până în 1187. Catastrofala înfrângere a armatei cruciaților de la Hattin (4 iulie 1187), în care însuși regele Guy de Lusignan a fost luat prizonier de către armatele capabilului sultan al Egiptului și Damascului, Saladin (1169–1191), a condus la căderea în 2 octombrie 1187 a Ierusalimului cruciat (apărat două luni cu curaj de Balian d’Ibelin). Portul Tyr, singurul rămas în mâinile cruciaților, a fost salvat de debarcarea marchizului Conrad de Montferrat revendicând coroana Ierusalimului. Saladin l-a eliberat atunci pe Guy de Lusignan, care a început în 1189 asediul celui alt important oraș-port fortificat din nordul Țării Sfinte, Acra (biblicul Akkon, Akka în arabă). Cucerit de cruciați în 1104, când a primit numele de Acra, iar după instalarea aici a cavalerilor ospitalieri ai ordinului „Sfântul Ioan Botezătorul” pe acela de Saint-Jean d’Acre, orașul-port fortificat din actualul golf Haifa, la poalele muntelui Carmel, devenit cu cei 25000 de locuitori al doilea oraș ca importanță al cruciaților din Palestina, se predase și el lui Saladin. Asediind Acra, Guy de Lusignan s-a văzut la rândul său asediat de una din armatele lui Saladin.

Salvarea a venit din partea Cruciadei a III-a decisă în urma ocupării în octombrie 1187 a Ierusalimului de către Saladin. În aceasta au plecat pe căi diferite cavaleri germani, francezi și englezi conduși chiar de împăratul german și de regii Franței și ai Angliei. Împăratul german Frederic I Barbarossa (1152–1190), plecat pe uscat, a murit însă în 10 iunie 1190 înecat într-un râu din Cilicia, iar armata germană s-a dispersat și întors. Regii Filip II August (1180–1223) al Franței și Richard I Inimă de Leu (1189–1199) au ajuns pe mare la Acra și au pus capăt în iulie 1191 asediului Acrăi, a cărui garnizoană musulmană care se predase a fost masacrată de cruciați o lună mai târziu. Câteva zile după recucerirea Acrăi — care avea să devină pentru încă o sută de ani (până în mai 1291) noua capitală a Regatului latin al Ierusalimului redus la câteva orașe de coastă —, regele Filip August s-a întors în Franța lăsând o parte din armata sa sub conducerea lui Richard Inimă de Leu să recucerească Ierusalimul. În ciuda victoriilor asupra armatelor lui Saladin, în urma cărora a ajuns la doar câțiva kilometri de el, Richard n-a reușit recucerirea Orașului Sfânt. Încheind în septembrie 1192 un acord cu Saladin, care recunoștea latinilor coasta de la Tyr la Jaffa, garanta libertatea pelerinajului creștinilor la Ierusalimul musulman, regele englez a plecat și el în octombrie spre casă.

În aprilie 1192 sfârșise prin a accepta voința comună a marilor baroni de a avea drept rege pe salvatorul Tyrului, capabilul marchiz Conrad de Montferrat (asasinat însă în aceeași lună), instalându-l pe Guy de Lusignan (1160–1194) rămas fără țară cu titlul personal de rege latin al Ciprului.⁴

În mai 1191, în drum spre Acra, câteva nave din flota lui Richard, care făcuseră o escală la Limassol, au fost reținute de trupele aventurierului bizantin Isaac Comnenul (1155–1195). Guvernator rebel al Armeniei, acesta reușise în 1184 să pună stăpânire peste provincia bizantină a Ciprului, proclamându-se împărat, dar comportându-se violent și brutal mai degrabă ca un tiran. Cruciații englezi au debarcat și în câteva zile au cucerit insula. Nedorind să păstreze pentru sine noua cucerire, Richard a vândut insula ordinului cavalerilor templieri; aceștia și-au instalat o garnizoană în Nicosia iar de Paștele anului 1192 i-a masacrat pe locuitorii greci la vestea unei tentative de insurecție pentru a-i forța să părăsească citadela orașului. În aceste condiții, templierii au retrocedat insula lui Richard, care în 1192 i-a cedat-o lui Guy de Lusignan, rămas fără regat.

Guy s-a instalat în Cipru împreună cu trei sute de cavaleri și două sute de scutieri cruciați care-și pierduseră posesiunile din Palestina în urma cuceririlor lui Saladin. Guy murind în aprilie 1194, a fost urmat de fratele său, Amaury II de Lusignan (1195–1205), organizatorul noului stat latin din Levant. Pentru a fi recunoscut, Amaury a negociat în 1196 cu papa Celestin III crearea la Nicosia⁵ a unei arhiepiscopii latine cu trei episcopi latini la Pafos, Limassol și Famagusta. A negociat și cu împăratul german obținând în 1196 de la Henric VI de Hohenstaufen pentru sine și urmașii săi titlul dinastic de rege al Ciprului (membrii familiei nobiliare franceze Lusignan vor stăpâni insula până în 1489). Cruciații germani adunați în Italia de sud au debarcat în septembrie 1197 la Acra și au cucerit Sidonul și Beirutul, refăcând continuitatea teritorială între Acra și Tripoli, dar la auzul morții lui Henric VI la Mesina s-au întors. Prin căsătorie, Amaury II a devenit în 1197 și rege al Ierusalimului cu capitala la Acra, după moartea sa în 1205 cele două regate separându-se din nou. Fiul său, Hugo I de Lusignan (1195–1218), ajuns rege la zece ani, a murit la doar 23 de ani, lăsând tronul fiului său, Henric I de Lusignan (1217–1254); acesta din urmă având doar nouă luni, regatul latin al Ciprului a fost condus de puternicii baroni ai Beirutului latin din familia d'Ibelin, Phillipe (1218–1228) și Jean (1228–1232). În iulie 1228, împăratul german Frederic II de Hohenstaufen, excomunicat de papă, dar ajuns în 1225 prin căsătorie rege al Ierusalimului, a debarcat la Limassol și apoi la Acra în fruntea Cruciadei a VI-a, reclamând suzeranitatea celor două regate. În

⁴ Cf. L. de Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, 3 vol., Paris, 1861–1865, și P. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374*, Cambridge, 1991.

⁵ În 1208 au început aici lucrările de construcție ale monumentalei catedrale gotice în stil francez Sfânta Sofia, sfințită în 1226, locul de încoronare a regilor Ciprului, devenită după cucerirea otomană din septembrie 1570 până astăzi moscheea Selimiye.

loc să-i atace pe musulmani, a obținut la capătul a cinci luni de negocieri cu sultanul ayyubid al-Kamil semnarea în februarie 1129 a acordului de la Jaffa. Prin acest tratat francii reocupau pașnic Ierusalimul, Nazaretul și Betleemul, Ierusalimul fiind recunoscut oraș sfânt comun pentru ambele religii. În 17 martie 1229, Frederic s-a încoronat laic rege al Ierusalimului, dar, refuzat de patriarhul latin și de templieri ca fiind excomunicat de papă, s-a retras la Acra și ulterior în Europa (conflictul său cu papalitatea culminând în condamnarea sa definitivă în conciliul de la Lyon din 1245). Ierusalimul avea să fie recucerit pentru islam în 1244 de triburile din Asia Centrală ale khwarizmienilor.⁶ Comportamentul autoritar al lui Frederic II a condus la izbucnirea în Cipru și Acra a unui îndelungat război civil purtat în anii 1229–1234 între partizanii împăratului german și baronii locali conduși de Jean d’Ibelin († 1236), susținători ai lui Henric I de Lusignan, pe care de Paștele anului 1233 l-au declarat major și în stare să-și înceapă domnia. În 1247 papa Inocențiu IV a pus regatul Ciprului sub protecție pontificală directă dezlegându-l de legăturile de suzeranitate cu Imperiul Romano-German.

Instalarea în Ciprul ortodox a unui regat cruciat și a Bisericii latine a avut drept efect deteriorarea rapidă a situației venerabilei și mult încercatei în istorie Biserici Ortodoxe din insulă.⁷ Recunoscută autocefală încă de Sinodul III Ecumenic din 431,

⁶ Gest care a declanșat plecarea regelui Franței, Ludovic IX cel Sfânt, în Cruciada a VIII-a încheiată catastrofal în Egipt cu regii Franței și ai Ciprului Ludovic IX și Henric I de Lusignan făcuți prizonieri și eliberați după plata unei enorme răscumpărări. Ludovic IX a rămas între 1250 și 1254 în Acra încercând să-i împace pe baronii aflați ei înșiși într-o cronică anarhie cu ordinele cavaleștești stat în stat și cele câteva orașe pradă rivalităților comerciale ale republicilor italiene.

⁷ Pentru istoria Bisericii Ortodoxe din Cipru în general și în perioada „francocrației” cu bibliografii, a se vedea: J. Hackett, *A History of the Orthodox Church in Cyprus from the Coming of the Apostles Paul and Barnaba to the Commencement of the British Occupation (AD 45–1878)*, Londra, 1901; articolul „Chypre”, *Dictionnaire de théologie catholique* II/2, 1910, col. 2425–2449: „Église grecque” și col. 2449–1499: „Église latine” (A. Palmieri); H.-J. Magoulias, „A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Relation on the Island of Cyprus between the Years AD 1196 and 1360”, *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964), pp. 75–106; J. Gill, „The Tribulations of the Greek Church in the Island of Cyprus, 1196–c. 1280”, *Byzantinische Forschungen* 5 (1977), pp. 73–93; M. Efthimiou, *Greeks and Latins on Cyprus in the Thirteenth Century*, Brookline, MA, 1987; N. Coureas, *The Latin Church in Cyprus, 1195–1312*, Aldershot, 1997 (cap. V despre relațiile dintre Bisericile latină și greacă, pp. 251–317); M. Stavrou, „La situation ecclésiale des régions grecques sous la domination latine au temps des croisades”, în *Catholiques et Orthodoxes. Les enjeux de l’uniatisme dans le sillage de Balamand*, Paris, 2004, pp. 29–66; *Cyprus. Society and Culture, 1191–1374*, ed. A. Nicolaou-Konnari și Ch. Schabel, Brill, 2005; precum și recente serii de documente editate și traduse de profesorul Ch. Schabel din Nicosia: *The Cartulary of the Cathedral of Holy Wisdom of Nicosia*, 1997; *The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus, 1196–1373*, 2001; *Bullarium Cyprium. Papal Letters Concerning Cyprus, vol. I: 1196–1261; vol. II: 1261–1314*,

aceasta reușise să supraviețuiască asalturilor devastatoare ale islamului. Insula fiind reintegrată în Imperiul Bizantin în 965, își refăcuse o structură ecleziastică cu paisprezece episcopii și a cunoscut o importantă înflorire a vieții monahale (legată de mănăstirile Kykkos și Machera înființate în anii 1100 și 1185). În 1155 suferise cruzimile atacului aventurierului cruciat Renaud de Châtillon, iar în 1192 pe cele ale templierilor.

Instalarea în Cipru a unei părți a baronilor franci din Palestina deposezați de Saladin și a unei părți a clerului latin din Orientul cruciat a adus cu sine în mod inevitabil și impunerea în insulă a regimului eclezial „normando-cruciat” (V. Peri). Aplicat în sudul grecesc al Italiei la ocuparea sa de către normanzi în 1030–1071, acesta însemna acceptarea practicării ritului bizantin în schimbul subordonării clerului ortodox jurisdicției ierarhiei latine. Propriu statelor cruciate latine din Orientul Apropiat după 1099, acest regim a fost oficializat după cucerirea în 1204 a Constantinopolului de Cruciada a IV-a de Conciliul Lateran IV în 1215 (canonul 9)⁸. În 1196, papa Celestin a creat la Nicosia o arhiepiscopie latină cu trei scaune episcopale sufragane, cei paisprezece episcopi greci fiind supuși arhiepiscopului latin aflat sub jurisdicția directă a papei. Bătrânul arhiepiscop Sofronie murind în jurul anului 1202, iar Constantinopolul fiind cucerit în 12 aprilie 1204 de cruciați, episcopatul grec a primit din partea regelui Amaury de Lusignan permisiunea de a alege un nou arhiepiscop în persoana episcopului Isaia de Lydda. Confirmarea sa a fost cerută și obținută în iunie 1209⁹ din partea sinodului patriarhiei ecumenice reconstituite de împăratul Teodor Laskaris la Niceea în martie 1208 în jurul noului patriarh Mihail IV Autoreianos (1208–1214). O modificare esențială a acestui regim de coexistență a venit însă în urma acordurilor de la Limassol și Famagusta din 1220 și 1222 — ratificate în 1223 de papa Honorius III — dintre baronii și clericii latini din Cipru; acestea au consacrat regimul de segregare politico-economică și religioasă a insulei între o Biserică feudală latină, seniorială, redusă numeric, dar bogată și dominantă, și Biserica populară ortodoxă, aservită și sărăcită, tolerată, a grecilor majoritari. Proprietățile Bisericii grecești reveneau de drept clerului latin, numărul episcopatelor a fost redus de la treisprezece la patru (Nicosia, Pafos, Limassol și Famagusta), dar titularii lor n-aveau voie să aibă reședința în aceste orașe, unde fuseseră instalați episcopi latini, cărora le datorau supunere; erau tolerați și ritul ortodox acceptat dacă le prestau jurământ de fidelitate, altfel erau expulzați, statutul lor devenind astfel acela al unor vicari ai episcopilor latini.

2010; *Bullarium Hellenicum. Pope Honorius III's Letters to Frankish Greece and Constantinople (1216–1227)*, 2015.

⁸ Cf. B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, Variorum, 1980.

⁹ V. Laurent, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople IV, 1208–1309*, Paris, 1971, nr. 1210.

Arhiepiscopul Neofit a fost depus și nevoit să se exileze, pentru că, în conformitate cu canonul 9 al Conciliului Lateran IV¹⁰, existența unor ierarhii ecleziastice paralele era interzisă. Clericii greci rămași în insulă au trimis o delegație la Niceea să ceară sfat cu privire la condiția supunerii prin jurământ față de autoritatea Bisericii latine. Într-o primă epistolă către ciprioți scrisă în iunie 1223¹¹, noul patriarh ecumenic Germanos II (1223–1240) arată că la început sinodul a fost înclinat să accepte prin „economie” supunerea cerută pentru a păstra integritatea comunității ortodoxe. Dar, în fața indignării grecilor ortodocși exilați din Constantinopolul latin, a revenit asupra deciziei interzicând orice fel de act de supunere față de episcopii latini și papă. Aceeași intransigență canonică și rezistență ortodoxă a fost recomandată de Germanos II și într-o a doua scrisoare către ciprioți din iulie 1229¹², în care toți preoții care depun jurământ de supunere episcopilor latini sunt excomunicați. Dintr-o scrisoare trimisă la începutul anului 1232 de arhiepiscopul Neofit împăratului de la Niceea Ioan III Vatatzis¹³ îl vedem pe arhiepiscopul ortodox întors în insulă practicând o politică de acomodare cu autoritățile politice și ecleziastice latine și denunțând în termeni vii ca imixtiuni inacceptabile apelurile patriarhului Germanos II la rezistență antilatină.

În 1240 intransigența față de ortodocși cerută de papa Grigorie IX (1227–1241) a condus la autoexilarea în masă a ierarhiei și clerului ortodox în Cilicia Armeană. Realist, arhiepiscopul latin Eustorge n-a aplicat măsurile extreme de latinizare totală recomandate de Grigorie IX. Preocupat de deteriorarea situației din Orientul Apropiat și de invazia mongolă, papa Inocențiu IV (1243–1254) a revenit la o politică de conciliere. Arhiepiscopului Neofit și clerului ortodox li s-a permis revenirea în insulă, iar acesta a cerut subordonarea sa canonică direct papei. Propunerea s-a lovit de opoziția înverșunată a arhiepiscopului latin Hugo Fagiano (1250–1267). Neofit murind, Inocențiu IV a permis și confirmat în 1251 alegerea noului arhiepiscop grec Germanos Pesimandros, instalat de cardinalul legat Eudes după ce el și sufraganii săi au prestat jurământ de fidelitate și ascultare față de Biserica Romei. Acest statut de autonomie recunoscut ierarhiei grecești din Cipru n-a supraviețuit însă morții lui Inocențiu IV. Tracasat de Hugo și excomunicat pentru că a refuzat citațiile la tribunalul său, arhiepiscopul Germanos cu cei trei sufragani ai săi a plecat la Roma, unde după un lung proces papa Alexandru IV (1254–1261) a tranșat cauza. Lui Germanos i s-a recunoscut pe viață titlul personal și prerogativele de arhiepiscop supus direct Romei, dar printr-un lung decret special din 9 iulie 1260 (*Constitutio Cypria*)¹⁴ Biserica greacă din Cipru a fost pusă sub

¹⁰ Cf. diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII Ecumenic. 2. Definind dogmatic Orthodoxia (815–1351)*, Deisis, Sibiu, 2020, p. 712.

¹¹ PG 140, 601–613. *Regestes*, nr. 1234. Traducere în numărul viitor.

¹² PG 140, 613–622. *Regestes*, nr. 1250. Traducere în numărul viitor.

¹³ Editată de Sp. Lambros, *Neos Hēllēnomnēmōn* 14 (1917), pp. 41–43.

¹⁴ PG 140, 1533–1560.

jurisdicția directă a arhiepiscopului latin al insulei, pierzându-și pentru trei secole orice autonomie, dar păstrându-și identitatea liturgică prin recunoașterea condiționată a ritului ortodox. Prin aceasta însă Biserica greacă din Cipru s-a pus într-o situație de schismă față de Bisericile Ortodoxe, și în primul rând față de Patriarhia Ecumenică, care din 1260 și până în 1571 a rupt comuniunea cu ierarhia greacă cipriotă.¹⁵ Fapt simptomatic, Biserica Ortodoxă a Ciprului își va redobândi independența jurisdicțională și un nou arhiepiscop grec în comuniune cu Patriarhia Ecumenică abia după sângeroasa cucerire a insulei de către otomani în toamna anului 1570.

Dacă ierarhia cipriotă era înclinată spre realizarea unui compromis realist cu autoritățile ecleziastice latine, mănăstirile și monahismul erau în schimb centre de rezistență pasivă sau activă față de dominația religioasă latină încurajând poporul în refuzul acestuia și fidelitate față de Ortodoxie. Un exemplu elocvent în acest sens și în același timp o mărturie a animozității confesionale dintre ortodocși și latini existente în Levantul latin în urma cruciadelor este tragicul episod al martirizării a treisprezece monahi greci la Nicosia în 19 mai 1231 de autoritățile latine de ocupație.

Semnalat pe scurt într-un șir de documente și mărturii contemporane, evenimentul ne este cunoscut dintr-o amplă „povestire” (*diēgēsis*) al cărei text ne-a parvenit în două manuscrise copiate în secolele XIV — *Parisinus graecus* 1335, ff. 311–320v — și XV (mai exact în 1426) — *Marcianus graecus* 575, ff. 354v–361v. Miscelaneu patristice și canonice, cele două manuscrise, parizian (ff. 221–334) și venețian (ff. 264–398)¹⁶, copiază în secțiunea lor finală un grupaj similar de texte de polemică antilatină bizantină, ultimele având legătură cu Ciprul secolului XIII: o selecție de epistole fotiene culminând cu textul faimoasei „enciclice” antilatine din 867, două tratate antilatine ale episcopului Nicolae al Metonei († 1166): unul împotriva lui „Filioque”, altul împotriva azimelor, cele două scrisori antilatine din 1054 ale patriarhului Mihail Kerularios († 1058) către patriarhul Petru al Antiohiei și actul sinodal din 1054, scrisorile patriarhului Germanos II (1223–1240) către ciprioți și corespondența cu papa Grigorie IX, toate încheiate cu „povestirea despre sfinții treisprezece cuvioși părinți uciși prin foc de latini în insula Cipru în anul 6739 [= 1231]” și urmate, ceva mai încolo, de relatarea „despre nenorocirile Ciprului” în primii ani ai ocupației cruciate scrisă de faimosul și prolificul

¹⁵ Eruditul monah studit Iosif Vryennios (cca 1350–1431), trimis de patriarhul ecumenic, a încercat fără succes într-un sinod ținut la Famagusta în iulie 1406 să-i convingă pe clericii greci ciprioți să denunțe subordonarea canonică față de papalitate și arhiepiscopul latin și să revină astfel în comuniune cu Patriarhia din Constantinopol. În martie 1412 a prezentat sinodului patriarhal un memoriu despre condițiile canonice indispensabile pentru această comuniune (*Ta eurethenta*, Leipzig, 1768, pp. 1–25).

¹⁶ Cf. sumarul lor detaliat în baza de date online <https://pinakes.irht.cnrs.fr/>.

monah cipriot Neofit Zăvorâțul (1134–1219)¹⁷. Textele din *Paris. gr. 1335* au atras atenția erudiților editori francezi din veacul XVII, care au publicat acum corespondența patriarhului Germanos II.¹⁸

„Martiriul ciprioților” a fost cunoscut deci erudiților occidentali, dar n-a fost tipărit deoarece istoricul bisericesc romano-catolic Odorico Raynaldus († 1671), continuatorul celebrelor *Annales ecclesiastici* ale lui Cesare Baronius († 1607), l-a considerat un „fals” polemic incredibil, relatând lucruri „străine atât de adevărul, cât și de blândețea Bisericii Romane”¹⁹. Așa că textul „poveștii” despre martiriul celor treisprezece monahi la Nicosia în mai 1231 a fost publicat abia în 1873. În deschiderea ediției „Cronicii Ciprului” scrise în secolul XV de Leontie Machairas, tânărul pe atunci filolog grec Konstantinos Sathas (1841–1914) publica după codicele venețian *Marcianus graecus* 575 întreg grupajul cipriot, inclusiv „martiriul ciprioților (*martyrion Kypriōn*)”.²⁰ De atunci încolo el a atras constant atenția istoricilor greci — devenind până astăzi în Cipru un simbol al tragediei naționale a „francocrației” latine —, dar și occidentali ai insulei, nelipsind din nici una dintre sintezele consacrate istoriei medievale a insulei, din 1960 până astăzi fiind în obiectivul și al studiilor de istorie ecleziastică.

În 1913, bizantinologul român Nicolae Bănescu (1878–1971) publica după codicele *Vaticanus Palatinus graecus* 367 textul a patru scurte poeme scrise de doi autori puțin cunoscuți din secolul XIII: notarul cipriot Constantin Citețul și monahul Macarie Kaloritis. Acesta din urmă e prezent ca autor al unui convențional poem în versuri în acrostih „despre zădărnicia vieții”, dar și al unor versuri autobiografice²¹ scrise la finalul unei cărți cu autori duhovnicești copiate de el în condiții dramatice. Macarie cere iertare cititorilor pentru scrisul neclar al manuscrisului pe care l-a scris în întunericul închisorii în care e deținut de șapte luni într-un grup de treisprezece monahi arestat de niște puternici stăpâni ai locului pentru mărturisirea credinței ortodoxe într-o discuție cu două

¹⁷ Cf. Αγίου Νεοφύτου του Εγκλείστου Συγγράμματα, t. I–VI, Paphos 1996–2008, trad. rom. Doxologia, Iași, 2018, și monografia Catiei Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge, 1991.

¹⁸ J.-B. Cotelier (1627–1686), *Ecclesiae Graecae Monumenta*, t. II, Paris, 1681, pp. 462–474 și 475–482 epistolele către ciprioți (reluete în PG 140, 601–613, 613–620) și pp. 457–462 relatarea lui Neofit despre calamitățile Ciprului (reluată în PG 135, 495–502); și Jean Harduin (1646–1729): scrisoarea către papa Grigorie IX: *Acta Conciliorum*, t. VII, Paris, 1715, reluată în Mansi XXIII, 47–56.

¹⁹ *Annales ecclesiastici* 1229–1256, t. II, Lucca, 1747, p. 70b.

²⁰ K. Sathas, *Mesaiōnikē bibliothēkē II*, Veneția, 1873, pp. 53–409 „Cronica Ciprului”; pp. 1–4: despre calamitățile Ciprului; pp. 5–14, 14–19: cele două scrisori ale lui Germanos II către ciprioți din 1223 și 1229; pp. 20–39: martiriul ciprioților; și pp. 39–46 și 46–49: corespondența din 1232–1233 dintre patriarhul Germanos II și papa Grigorie IX.

²¹ N. Bănescu, *Deux poètes byzantines inédites du XIII^e siècle*, București, 1913, 20 p; aici pp. 13–14, trad. rom. mai jos.

personaje așteptându-și sfârșitul gata cu toții să moară pentru ea. Interpretând supranumele de Kaloritis, de la „Muntele Frumos” (*Kalon Oros*), ca referindu-se la Sfântul Munte Athos, N. Bănescu credea că Macarie ar fi făcut parte dintre monahii athoniți persecutați de Mihail VIII Paleologul pentru refuzul de a accepta „unirea” cu Roma proclamată de papalitate la Lyon în 1274 și trimite la textul povestirii legendare²² despre reprimarea violentă în 1245 și 1288 a monahilor de la Ivron, Vatopedu și Zografu înecați, spânzurați sau arși de împăratul furios venit la Athos anume în acest scop.

Câțiva ani mai târziu, într-un amplu studiu critic prefățând o nouă ediție amplu comentată, bizantinologul italian Silvio Giuseppe Mercati (1877–1963)²³ a clarificat magistral întreaga chestiune. „*Kalon Oros*” nu poate fi Athosul, ci Candelore, o localitate din Cilicia armeană pe atunci (azi Alanya, în sudul Turciei) pe coasta sudică a Asiei Mici din fața Ciprului. Localitatea și întreg ținutul fuseseră cucerite în 1221 de sultanul selgiucid Keykubad. Iar Macarie a făcut parte împreună cu fratele său, Teodor, din grupul celor treisprezece monahi arestați probabil în 1228 și martirizați de latini la Nicosia în 19 mai 1231. În „povestirea” editată în 1873 de Sathas, Macarie apare menționat în nucleul grupului alcătuit din cinci monahi veniți din una din mănăstirile din Muntele Frumos în Ciprul latin cu scopul precis de a-și da viața pentru credința ortodoxă.

Scrișă de un autor anonim, bun cunoscător al topografiei monahismului cipriot, „povestirea despre sfinții treisprezece cuvioși părinți uciși prin foc de latini în insula Cipru în anul 6739 [de la facerea lumii]” (BHG 1198) se deschide cu numele celor treisprezece monahi martirizați ale căror origini și convertiri la monahism și martiriu sunt apoi detaliate. Liderii grupului au fost monahii Ioan și Conon de la Muntele Frumos veniți în Cipru împreună cu slujitorul lor, monahul Matei. Împreună s-au stabilit în sihăstria mănăstirii Panaghia Machaira de pe muntele Troodos din centrul insulei. Aici li s-a alăturat cipriotul Teodor. După un timp petrecut la mănăstirea Kutzuveni, aflată mai la nord, grupul s-a stabilit în cele din urmă la mănăstirea Panaghia Kantariotissa de lângă castelul Kantara, pe coasta de nord-est a insulei. Aici li s-au alăturat Vasile, fratele lui Teodor, și preotul Clement, cipriot și el, urmați de alți trei monahi sosiți de la Muntele Frumos: Ieremia și frații Mihail și Teodor, deveniți monahii Macarie — copistul — și Teodoret, împreună cu ucenicul lor, Ioan, devenit monahul Ilarion; lor li s-a adăugat monahul Gherontie de la Panaghia Kantariotissa.

Cândva la începutul anului 1228, monahi de la Kantara sunt vizitați de doi dominicani (frați „predicatori”): Andrea și Eliermo/Gulielmo, cu care au purtat o discuție

²² BHG 2333. Ed. P. Uspenski, *Istoria Afona* III/2, pp. 634–637 și Sp. Lambros, *Neos Hēllēnomnēnōn* 9 (1912), pp. 86–88. Trad. rom. în numărul anterior.

²³ S.G. Mercati, „Macaire Calorites et Constantin Anagnostes”, *Revue de l'Orient chrétien* 22 (1920–1921), pp. 162–193.

în contradictoriu pe tema Euharistiei latine, în cursul căreia monahii greci au refuzat să accepte validitatea azimelor, iudaice și nescrypturistice, declarându-se gata să dovedească adevărul ortodox prin proba focului. Andrea a respins propunerea, dar i-a convocat pe monahii greci să explice calomnierea ritului latin în fața tribunalului episcopului latin din Nicosia. Grupul coboară deci de la Kantara și vine în mănăstirea Sfântul Gheorghe din Nicosia, unde li se alătură monahii ciprioți Grigorie și Ignatie de la mănăstirea Machaira. Andrea îl anunță pe episcopul latin al Nicosiei, Eustorgio, care convoacă o adunare de clerici și laici pentru anchetarea monahilor greci, unde aceștia își reafirmă poziția intransigentă. Drept urmare, sunt aruncați în închisoare și supuși timp de un an de zile la un șir întreg de maltratări și torturi la care răspund cu rugăciuni. După un an sunt din nou anchetați și, în fața aceluiași refuz de a accepta validitatea Euharistiei latine cu azimă, sunt retrimiși pentru încă un an în închisoare supuși acelorași brutale tratamente. Convocați a treia oară și dând același răspuns, sunt expediați din nou în temniță pentru al treilea an de chinuri și maltratări. În cursul anului 1230 Eustorgio a plecat la Acra să discute cu patriarhul latin Gerald al Ierusalimului între alte chestiuni și situația lor lăsând toată afacerea pe mâinile inchișitorului dominican Andrea.

În studiul său din 1920–1921, Silvio Mercati semnală existența unei importante scrisori (publicate în 1865) trimise de „Grigorie episcopul, servitorul servitorilor lui Dumnezeu, către venerabilul frate arhiepiscop al Nicosiei”. În prima parte a scrisorii, Grigorie IX (1127–1241) îi cere lui Eustorgio să-l excomunică pe Balian II d’Ibelin, fiul puternicului regent Jean d’Ibelin, pentru căsătoria cu ruda sa apropiată Echive de Montbéliard (Eustorgio îl excomunicase deja, dar, amenințat cu moarte de familia Ibelinilor, fusese nevoit să se refugieze în Acra). În partea a doua, cu referire la solicitarea arhiepiscopului să dea un verdict final în cazul monahilor greci anchetați deja de papa Grigorie IX, dă următorul verdict:

Ai mai adăugat despre unii monahi greci care, gândind rău despre credința catolică, protestează în public că pe altarul nostru nu există sacramentul Euharistiei și că Trupul lui Hristos nu trebuie să fie alcătuit din azimă, ci mai degrabă din pâine dospită, propunând în public și multe altele pe care le știu că sunt o rătăcire manifestă; drept pentru care ai considerat ca până la hotărârea noastră să fie întemnițați și, deși au fost îndemnați cu sânguință de tine, nu vor să se depărteze de la acea eroare fără sfatul patriarhului lor. Lăudând deci zelul și rectitudinea ta în Domnul, trimitem poruncă frăției tale prin acest înscris apostolic ca, dacă așa stau lucrurile, în toate zilele de duminică și de sărbătoare sunând clopotele și aprinzând lumânări să pui să se anunțe în public că mai sus-zișii nobili împreună cu susținătorii lor din toată provincia Nicosiei și din tot regatul Ciprului sunt excomunicați prin autoritatea atât a noastră, cât și a ta până vor da satisfacția cuvenită chemând nu mai puțin pentru asta împotriva lor brațul lumesc dacă ți se pare că e potrivit ca împotriva sus-zișilor monahi să se procedeze ca

împotriva unor eretici, nefiind dobândite de la Scaunul Apostolic nici un fel de scrisori care să prejudicieze adevărul și dreptatea.²⁴

Între timp, Teodoret, fratele monahului Macarie, devenit schimonah cu numele Teognost, s-a îmbolnăvit, murind în închisoare în 5 aprilie 1231, trupul său a fost târât prin piața Nicosiei și apoi aruncat în foc „spre insultarea neamului nostru”, cum scrie hagiograful. În închisoare în așteptarea sfârșitului tunși au fost schimonahi și restul monahilor schimbându-li-se numele. Împlinindu-se trei ani, Andrea i-a convocat pentru o ultimă anchetă, în care cei doisprezece au repetat că practica Euharistiei cu azime e o inacceptabilă recădere în iudaism și erezie și că pentru tradiția euharistică ortodoxă a pâinii dospite, singura biblică și adevărată, sunt gata să moară cu toții. Furios, Andrea i-a aruncat din nou în închisoare meditănd timp de trei zile cum să orchestreze finalul. E posibil ca în acest interval să fi sosit la Nicosia scrisoarea papei din 5 martie care recomanda să se procedeze cu monahii greci ca și cu niște eretici dându-i pentru pedepsire pe mâna autorității statale potrivit canonului 18 al Conciliului Lateran IV din 1215.

Așa că în 19 mai 1231²⁵ — într-o perioadă de armistițiu în războiul civil dintre baronii latini ciprioți și partizanii împăratului Frederic II, conflict care va reizbucni în vară cu venirea trimisului acestuia din urmă, Riccardo Filangieri — inchișitorul dominican Andrea a convocat o reuniune a întregii nobilimi a cavalerilor latini (*haute cour*) prezidată de el însuși și regele minor al Ciprului, Henric I de Lusignan, care nu împlinise încă paisprezece ani, având probabil alături de el pe atotputernicul său susținător, baronul Jean d'Ibelin. Dominicanul a predat decizia regelui care a pronunțat sentința: trupurile monahilor să fie mai întâi zdrobite fiind trase de cai în albia uscată a râului din mijlocul Nicosiei, după care să fie arse în foc. Și astfel — încheie hagiograful cipriot — și-au sfârșit viața cei treisprezece monahi primind de la Hristos o dublă cunună pentru victoriile repurtate atât ca monahi, cât și ca martiri mărturisitori ai ortodoxiei.

Posibilă doar prin atenta lui situare în multiplele sale contexte, descifrarea implicațiilor tragicului episod a făcut recent obiectul câtorva investigații și interpretări esențiale din partea câtorva istorici medievști specializați în editarea și studierea documentelor Ciprului latin. Într-un studiu dedicat imaginii latinilor din hagiografia bizantină a secolelor XIII–XIV, Martin Hinterberger²⁶ discută cele trei cazuri de martiri

²⁴ Ed. L. de Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, t. III, Paris, 1865, pp. 629–630.

²⁵ Cum au reținut două note manuscrise; cf. *Chronica byzantina breviora I*, ed. P. Schreiner, Viena, 1975, p. 199, și *infra*, notele 65 și 75.

²⁶ „A Neglected Tool of Orthodox Propaganda? The Image of the Latins in Byzantine Hagiography”, în *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500*, actele unui important simpozion cu acest generic ținut la Nicosia în aprilie 2008, ed. M. Hinterberger și Ch. Schabel, Leuven, 2011, pp. 129–149.

greci executați din ordinul autorităților latine atestate în bogata literatură hagiografică a epocii Paleologilor (doar 3 din cele 160 de „vieți” de sfinți scrise în această perioadă care ne-au parvenit): cei treisprezece martiri din Nicosia, 1231; Alexios Kallergis, erou al revoltei cretanilor împotriva venețienilor din anii 1363–1367, decapitat în 1367; și mitropolitul Antim al Atenei, plecat ca misionar în Creta în timpul aceleiași revolte, arestat, anchetat și lăsat să moară în închisoare în jurul anului 1370. Toți aceștia apar însă martirizați ca lideri religioși ai rezistenței naționale grecești împotriva ocupanților latini, altfel spus ca martiri ai unei cauze naționale în veșmânt religios, și, fapt esențial, toți își provoacă deliberat și promovează în mod activ moartea martirică, astfel încât „martirul nu mai apare ca o victimă, ci ca o persoană care e în deplin control al vieții și morții sale”. Ambele aceste caracteristici pot fi observate și în cazul „martiriului ciprioților” din 1231: în majoritatea lor cei treisprezece monahi *nu* sunt ciprioți, ci vin din Asia Mică în Cipru cu intenția deschisă de a fi martirizați, și *nu* sunt reprezentanți ai Bisericii cipriote, înclinată spre compromis cu autoritățile latine²⁷, ci ai poporului „romeu”, ale cărui moral, demnitate și credință veniseră să le învioreze prin sacrificiul lor demonstrativ pentru neam și credință, pentru elenism și ortodoxie, în fața ocupantului latin și eretic.

Semnificațiile episodului din Ciprul anilor 1230 pe fundalul mai amplu al istoriei schismei dintre Răsăritul ortodox și Occidentul latin au fost analizate și interpretate în anii 2005–2010 și de Christopher Schabel într-un important studiu²⁸, dublat de editarea în 2008 a două importante mărturii contemporane²⁹.

Semnaltă deja de S. Mercati, prima mărturie se află în introducerea celei de-a treia secțiuni (*distinctio*) „despre sacramentul altarului” din tratatul latin „Contra erorile grecilor”³⁰ scris în 1252 de un dominican în Constantinopolul latin. După ce a tratat

²⁷ În scrisoarea sa din 1232 către împăratul de la Niceea (*cf. supra*, n. 12), arhiepiscopul Neofit insistă asupra gestului provocator al monahilor executați „nici după gândul, nici după sfatul nostru”, susținut deschis de patriarhul ecumenic Germanos, care „ne tulbură în fiecare zi pe noi și tot poporul prin scrisorile lui”. Aluzie la a doua scrisoare către ciprioți (*cf. supra*, n. 11) a patriarhului Germanos II din iulie 1229, când cei 13 monahi se aflau deja în al doilea an de detenție, și în care, fără să-i numească explicit, patriarhul îi îndeamnă pe ciprioți la nesupunere față de ierarhia latină și-i excomunică pe cei care o fac. În scrisoarea sa din 5 mai 1231 (*cf. supra*, n. 23), papa Grigorie IX știa că monahii arestați rezistă la „sfatul patriarhului lor”.

²⁸ „Martyrs and Heretics, Intolerance of Intolerance. The Execution of Thirteen Monks in Cyprus in 1231”, studiul III (pp. 1–33) din culegerea de articole a aceluiași Ch. Schabel, *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus*, Variorum, 2010.

²⁹ A. Beihammer și Ch. Schabel: „Two Small Texts on the Wider Context of the Martyrdom of the Thirteen Monks of Kantara in Cyprus, 1231”, în *Polyptychon. Homenaje a Ioannis Hassiotis*, Granada, 2008, pp. 69–81, trad. rom. mai jos.

³⁰ O redacție ulterioară a tratatului cu titlul *Contra errores Graecorum* este publicată în PG 140, 487–574. Ediție critică recentă: *Tractatus contra Graecos* cura et studia Andrea Riedl (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis 303), Brepols, 2020, și studiu: A. Riedl,

despre „Filioque” și purgatoriu, înainte de a veni la primatul papal, dominicanul anonim abordează chestiunea materiei tainei Euharistiei. La originile controverselor pe această temă, susține autorul dominican³¹, s-a aflat trufia patriarhului Mihail Kerularios care în anul 1054 a încercat să-i oblige pe latini din Constantinopol să aducă jertfa euharistică cu pâine dospită interzicându-le uzul azimelor. În replică, legații papei Leon IX au venit în Constantinopol și l-au anatemitizat pe patriarh și pe adepții lui. Cu toate acestea, grecii continuă să-i denunțe public pe latini drept „azimiți” și nu numai să o refuze chiar și când sunt pe patul de moarte, ci, văzând în azimă un simplu „lut”, preferă mai degrabă supliciu focului în locul recunoașterii ei drept „sacrament”. E ceea ce au făcut „în timpul nostru cei XII monahi greci” pe care această eroare i-a făcut prin foc „noi martiri ai diavolului” (*novos diaboli martyres*).

Cunoscută și ea, fiind publicată fragmentar de L. Allatius în 1648, dar restituită aici integral după unicul codice care ne-o transmite (*Paris. gr. 1286*), cea de-a doua mărturie, este un scurt „istoric” al schismei latinilor de Răsăritul ortodox scris de un autor grec anonim de la Niceea în anii 1254–1260. Sunt inventariate succint principalele momente de protest ale răsăritenilor față de practicile latine și „Filioque”: sinodul trullan și enciclica patriarhului Fotios, care au condus la scoaterea din diptice a numelui papei în timpul patriarhului Sergios II (1001–1019) și la momentul tensionat al anatemei din 1054, când împăratul a oprit însă anatemitizarea generală a papei și latinilor. O decizie similară de separare ar fi fost luată și în urma unui dialog eșuat în timpul domniei lui Manuel I Comnenul (1143–1182), dar nici acum latinii n-au fost condamnați caeretici „din pricină că sunt un neam mare și vestit”. Acum însă latinii au început să devasteze toate insulele și orașele grecești pe care le-au putut cucerii — aluzie la devastările Tesalonicului în 1185 și Constantinopolului în 1204, la ocuparea Antiohiei în 1098, a Ciprului în 1191 etc. —, de unde i-au alungat episcopii ortodocși, înlocuindu-i cu latini și forțându-i pe preoți, monahi și popor să-i pomenească și să intre în comuniune cu ei. Cei care refuză asta sunt supuși violențelor și martirizați, cum arată exemplul sfinților monahi din Cipru care după trei ani de închisoare au fost uciși fiind târați legați de cozi de animale prin locuri pietroase, trupurile lor fiind arse până la cenușă și amestecate cu oase de animale. Neterminat, scurtul istoric al schismei se încheie abrupt cu menționarea reluării contactelor directe din Niceea și Roma: profitând de vizita unor monahi franciscani, patriarhul Germanos și împăratul Ioan III Vatatzis decid să scrie papei pentru a evita prin dialog direct, care să soluționeze diferendele dintre cele două Biserici, repetarea acestor acte tiranice și anularea regimului de subordonare bisericească forțată ierarhiei latine aplicat ortodocșilor din statele latine din Orientul Apropiat.

Kirchenbild und Kircheneinheit. Der dominikanische „Tractatus contra Graecos” (1252) in seinem theologischen und historischen Kontext, W. de Gruyters, Berlin și Boston, 2020.

³¹ PG 140, 518D; trad. rom. mai jos.

Cu siguranță la dorința împăratului Ioan III — care considera că în schimbul unirii Bisericii va putea obține de la papalitate retrocedarea Constantinopolului și retragerea cruciaților —, patriarhul Germanos a scris într-adevăr în 1232 papei și cardinalilor două scrisori în acest sens.³² În scrisoarea către papă, Germanos II evocă explicit „noii martiri” din insula Cipru, rezultat al diviziunii Bisericii și agresivității latinilor.³³ Grigorie IX a răspuns trimițând pentru negocieri o delegație alcătuită din doi dominicani și doi franciscani. În ianuarie 1234 la Niceea și în aprilie-mai la Nymphaion — reședința imperială situată la 25 de kilometri est de Smyrna —, aceștia au purtat având drept moderator pe împăratul Ioan III însuși discuții teologice extinse³⁴ despre „Filioque” și azime. În ce privește Euharistia, grecii au continuat să susțină că folosirea azimelor e o imposibilitate biblică. Poziție pe care au reafirmat-o categoric într-un document oficial pe care l-au înmănat delegației latine:

Sâmbătă [29 aprilie 1234] după prânz am fost convocați la Sinod și de fiecare parte au fost date documente [*chartae*]. Ne-au oferit, așadar, mai întâi un document al lor care spunea așa:

„Ne-au întrebat preocupanții apocrisiari ai preasfântului papă al Romei celei vechi dacă pot face Jertfa nesângeroasă a Trupului lui Hristos cu azime. Și am răspuns că acest lucru e cu neputință unor oameni care vor să urmeze harul cel nou din pricina predaniei Mântuitorului de la început. Fiindcă, potrivit spusei evangheliilor, a predat sfinților Săi ucenici și apostoli să se facă cu pâine dospită. Și ei înșiși au predat această taină așa cum au primit-o, potrivit cuvântului marelui Pavel care scrie corintenilor așa: «Fraților, eu am primit de la Domnul ceea ce v-am predat și vouă: fiindcă Domnul Iisus în noaptea în care a fost predat a luat pâine și, mulțumind, a frânt și a zis: „Luați, mâncați! Acesta e Trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta faceți spre pomenirea mea.” Asemenea și paharul după ce au cinat zicând: „Acest pahar este Legământul cel Nou în Sângele Meu. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Căci ori de câte ori veți mânca această Pâine și veți bea acesta Pahar, moartea Domnului veți vesti» [1 Co 11, 23–26]. Prin urmare, și noi așa am primit de la vestitul apostol așa cum și ei au primit de la Hristos, și așa țin până acum patru dieceze bisericești [patriarhii] ale lumii, și credem că așa primea și ținea și dieceza Romei celei vechi. De aceea spunem că

³² Cf. *Regestes*, nr. 1256–1257 și *supra*, n. 17 și 19. Traducere într-un număr viitor.

³³ Ed. Sathas (*supra*, n. 19), p. 44.

³⁴ Cunoscute din relatarea delegaților occidentali (*relatio disputationis Latinorum et Graecorum*) editată de Mansi XXIII, 1779, col. 277–319, și critic de H. Golubovich în *Archivum Franciscanum Historicum* 12 (1911), pp. 418–470. Cf. *Regestes*, nr. 1267–1275, și studiul lui M. Stavrou, „Les tentatives gréco-latines de rapprochement ecclésiast au XIII^e siècle”, în: M.-H. Blanchet și F. Gabriel (ed.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l’Union entre Orient et Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*, Collège de France, Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance [Monographies 39], Paris, 2013, pp. 41–56.

Jertfa nu poate fi săvârșită cu azimă, azima fiind de partea servituții Legii care a încetat. Acestea le-am scris pe scurt potrivit voinței apocrisiarilor care nu rabdă să audă mai multe. Iar dacă cer de la voi mărturii și dovezi ale cuvântului nostru, atunci le vom aduce și din Vechiul, și din Noul Testament.

Luna aprilie, indictionul al 7-lea. Hartofilaxul preasfintei Mari Biserici a Constantinopolului am scris din porunca preasfinților patriarhi ecumenic³⁵ și cel al marelui oraș al lui Dumnezeu Antiohia³⁶ și a întâi-stătătorilor care erau împreună cu ei.”³⁷

Latinii au cerut grecilor să accepte că Euharistia e la fel de valabilă atât cu azime, cât și cu pâine dospită, și să condamne cărțile scrise împotriva azimelor. Împăratul a încercat o soluție de compromis: grecii să accepte azimele latinilor în schimbul renunțării la „Filioque”, propunere respinsă. Dezbaterile s-au încheiat cu un fiasco, finalul fiind acesta: când latinii au întrebat ultima oară:

„Credeti că Duhul Sfânt purcede de la Fiul, sau nu?”, patriarhul a răspuns: „Credem că nu purcede de la Fiul.” Au adăugat: „Dar fericitul Chiril, care a prezidat Sinodul al Treilea, anatemizează pe toți aceia care nu cred asta. Prin urmare, sunteți anatemizați. Voi credeți și spuneți iarăși că Trupul lui Hristos nu poate fi făcut cu azimă. Dar acest lucru e eretic. Prin urmare, voi suntețieretici. Întrucât v-am găsiteretici și excomunicați, vă lăsăm cu ereticii și excomunicații.” Și spunând acestea, am plecat din sinod în timp ce aceia strigau după noi: „Ba voi sunteți ereticii!”³⁸

Privit atât în el însuși, cât și în ecurile lui, sumbrul episod cipriot din 1231 arată cu claritate mutațiile de agendă survenite în îndelungata confruntare dintre înțelegerea greacă și latină a creștinismului de-a lungul Evului Mediu. Dacă în secolul IX au dominat, pe lângă „Filioque”, teme canonice și practici liturgice diferite, în obiectivul polemicilor răsăritenilor nefiind Biserica Romei, care încă nu introdusese pe „Filioque” în Crez, ci practicile misionarilor franci din Bulgaria, începând din secolul XI și până în secolul XIII conflictul acum direct cu Biserica Romei are în centru azimele.³⁹ Succesele

³⁵ Germanos II.

³⁶ Simeon II, cca 1200–1240, prezent la discuții.

³⁷ H. Golubovich, 1911, pp. 454–455. *Regestes*, nr. 1274.

³⁸ H. Golubovich, 1911, pp. 463–464 și Mansi XXIII, col. 298–299.

³⁹ Cf. Tia M. Kolbaba, „Byzantine Perceptions of Latin Religious «Errors». Themes and Changes from 850 to 1350”, în *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. A.E. Laiou și R.P. Mottahedeh, Dumbarton Oaks, Washington, DC, 2001, pp. 117–143. După 1200 în prim-plan trec primatul papal și „Filioque”, care devine tema centrală a polemicilor după 1274.

Polemica teologică pe tema azimelor e discutată monografic de Mahlon H. Smith III, *And Taking Bread... Cerularius and the Azyme Controversy of 1054* (Théologie historique 47), Paris,

militare ale Imperiului Bizantin în Armenia și Siria, dar și în Italia de Sud, iar apoi ofensiva cruciată latină i-au pus pe bizantini în contact atât cu creștinii armeni și latini care foloseau pentru Euharistie azime, dar și cu comunități evreiești care aveau uzul pascal al azimelor. Semn de identitate vizibil al acestor comunități, azimele au devenit pentru ortodocșii bizantini dovada concretă a recăderii creștinilor orientali și latini în iudaismul Legii vechi și indiciul unei erezii hristologice și antropologice: simbol al unei umanități neînsuflețite, moarte, lipsite de viață. Erezie sacramentală inacceptabilă și intolerabilă pentru greci, azimele erau pentru latini practica venerabilă a Bisericii Romei, dar ea nu excludea uzul pâinii dospite pe care o tolerau ca legitimă. Conflictul dintre cele două poziții era, așadar, unul „asimetric”: dacă grecii susțineau că latinii nu pot săvârși Euharistia cu pâine nedospită și refuzau validitatea Euharistiei săvârșite cu azime, latinii acceptau universal validitatea Euharistiei cu pâine dospită a grecilor. Au taxat în schimb drept erezie refuzul grecilor de a accepta validitatea Euharistiei cu azime a latinilor și i-au tratat și reprimat ca pe niște eretici pe greci atunci când și-au exprimat în mod public acest refuz prin taxarea latinilor drept „azimiți” și a azimelor drept „erezie”⁴⁰.

Gest medieval sumbru, eveniment tragic rămas din fericire singular, sentința capitală și condamnarea la ardere pe rug a celor treisprezece monahi greci în centrul Nicosiei în 19 mai 1231 a fost citit și prezentat în chei diferite. Interpretările oferite oglindesc diversele perspective ale istoriografiei Ciprului în secolul XX și începutul secolului nostru. Așa-numita istoriografie colonială, scrisă de britanici⁴¹ (care din 1878 până în 1960 au administrat insula după trei secole de ocupație otomană), a accentuat așa-numitul cipriotism, o identitate cipriotă cosmopolită, nici greacă, nici turcă. Acestea i s-a opus istoriografia etnocentrică⁴² greacă pentru care istoria Ciprului e povestea rezistenței identității elenice și ortodoxe a ciprioților împotriva ocupanților latini, otomani și britanici, și a afirmării ei naționale și religioase în unire politică cu statul național al Greciei (aventură riscantă încheiată cu catastrofa invadării în 1974 a Ciprului de nord de Turcia). Primirea Ciprului grec în Uniunea Europeană în 2004 a impulsionat afirmarea în Cipru a unei istoriografii revizioniste⁴³; reprezentanții ei au revenit la perspectiva cosmopolită acum în cheia multiculturalismului postnațional, insistând pe regimul de coexistență și pe fenomenele pozitive de interferență culturală care ar fi fost dominante și reprezentative pentru Ciprul latin, ba chiar și otoman. Această viziune e susținută prin editarea și utilizarea intensivă a surselor latine ecleziastice și politice ca

1978, și Yury P. Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin, 2002.

⁴⁰ Cf. importantul studiu al aceluiași Ch. Schabel, „The Quarrel over Unleavened Bread in Western Theology, 1234–1439”, în *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500*, ed. M. Hinterberger și Ch. Schabel, Leuven, 2011, pp. 129–149.

⁴¹ De ex., J. Hackett, 1901, sau G.F. Hill, 1940–1952.

⁴² De ex., Th. Papadopoulos, C. Kyrhis și alții.

⁴³ De ex., Ch. Schabel, M. Hinterberger, A. Beihammer, N. Coureas, A. Nicolaou-Konnari.

grilă de interpretare, supralicitare mergând mână în mână cu minimalizarea corelativă a surselor grecești, mai ales a celor ortodoxe. Biserica ortodoxă din Cipru apare astfel sistematic deconectată de era bizantină, integrarea sa în Biserica latină timp de peste trei secole și în regatul dinastiei Lusignanilor e văzută nu ca o latinizare forțată, ci ca un proces benefic de simbioză religioasă „franco-bizantină” într-o formulă „transculturală” remarcabilă.⁴⁴ Această nouă identitate creștină comună a ciprioților de credință greacă, dar fideli papalității latine și dinastiei franceze a Lusignanilor a fost afirmată explicit în secolul XV de cipriotul Leontie Machairas (1432–1458).⁴⁵ În „Cronica”⁴⁶ acestuia, de exemplu, Lusignanii apar ca eliberatorii, nu cuceritorii insulei, vinovați de nenorocirile ciprioților fiind doar templierii condamnați și desființați de propriii lor coreligionari latini; iar martirizarea celor 13 monahi din anul 1231, ca și orice fel de manifestare a rezistenței antilatine, sunt trecute sub tăcere. În interpretarea revizionistă a lui Ch. Schabel din 2010, „execuția celor 13 monahi” și arderea lor pe rug în centrul Nicosiei în 19 mai 1231 sancționa drastic un act provocator de intoleranță prin contestare a legitimității creștine a autorității ocupanților latini ai Ciprului grec și ortodox. Ar fi fost, cu alte cuvinte, un gest dramatic și unic de „intoleranță a intoleranței”⁴⁷ prin care autoritățile latine contestate radical de un grup de monahi veniți din afara Ciprului și susținuți din exterior de patriarhul de la Niceea au dat un răspuns radical unei provocări religioase și politice a unui grup monahal intransigent care-și căuta deliberat martiriul.

Această lectură revizionistă a primit o excelentă replică din partea istoricului bisericesc cipriot Chrysovalantis Kyriacou, care și-a publicat recent remarcabila teză de doctorat susținută în 2016 la Institutul Elenic al Universității din Londra consacrată interferențelor dintre „societate, spiritualitate și identitate” din Ciprul ortodox în cei 380 de ani de stăpânire latină, franceză și venețiană.⁴⁸ Plecând de la editarea a patru importante documente nevalorificate încă, Ch. Kyriacou oferă o remarcabilă reevaluare a perspectivei ortodoxe bizantine asupra Ciprului situată deliberat dincolo de impasul creat de polarizarea istoriografiilor tradiționalist-etnocentrică și revizionist-multiculturală. Ocupația insulei și instalarea în ea a unui regim politic franc și a Bisericii latine a generat un întreg spectru de reacții din partea ciprioților ortodocși („romei”) pendulând între polarizare și îndepărtare și apropiere și conlucrare. Polarizarea a culminat în martiriul din 1231, dar și în autoexilarea ierarhiei în anii 1240–1250, apropierea manifestându-se în colaborarea fostelor elite grecești cu noile autorități

⁴⁴ Cf. A. Beihammer, „A Transcultural Formula of Rule. The Byzantine-Frankish Discourse on the Formation of the Kingdom of Cyprus”, în: *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in Eastern Mediterranean (1100–1800)*, Roma, 2015, pp. 435–452.

⁴⁵ Cf. *supra*, n. 19.

⁴⁶ Intens studiată de A. Nicolaou-Konnari și de alții.

⁴⁷ Cf. *supra*, n. 27.

⁴⁸ Ch. Kyriacou, *Orthodox Cyprus under the Latins, 1191–1571. Society, Spirituality, and Identities*, Lexington, New York și Londra, 2018, 354 p.

france, în punerea mănăstirilor ortodoxe sub patronajul regilor Lusignani, dar și a papalității înseși, și în acceptarea în 1260 (până în 1571) a desființării autocefaliei și subordonării canonice a ierarhilor și clerului grec ortodox papalității și arhiepiscopului latin prin jurământ de fidelitate. Ceea ce a condus la fenomene de „cripto-religiozitate” și de rezistență spirituală nonviolentă, precum și de practicarea simultană a unor „identități multiple”, care să permită interacțiunea socială și culturală cu latinii fără înstrăinarea de tradiția ortodoxă ancestrală. Conflictul declanșat de aplicarea acordurilor din 1220 și 1221 a culminat în 1228–1231 cu arestarea, detenția și executarea celor 13 monahi de la Kantara. Identificarea și publicarea de Ch. Kyriacou a textului (incomplet) al „mărturisirii de credință” a acestora⁴⁹ permite respingerea interpretării revizioniste a episodului: nu a putut fi vorba de o replică intolerantă latină la o așa-zisă „intoleranță” agresivă a monahilor ortodocși. Aceștia practicau o rezistență spirituală antilatină nonagresivă în mănăstirea lor și au intrat pe calea mărturisirii intransigente a identității ortodoxe doar ca răspuns la un act deliberat de provocare inițiat de dominicanii veniți anume în acest scop în mănăstirea lor. Martiriul monahilor ortodocși din Ciprul anului 1231 a fost în realitate provocat deliberat de monahii dominicani.

II

1

Povestire despre sfinții treisprezece cuvioși părinți uciși prin foc de latini în insula Cipru în anul 6739 [= 1231]⁵⁰

Măcar că sunt lipsit de educație și n-am avut parte de ea eu, ticălosul, n-am fost inițiat în cunoaștere și n-am învățat cuvântul, și de aceea sunt nevrednic să vorbesc, încrezându-mă însă în bunătatea Celui atotbun și iubitor de oameni, care e multă și de neasemănat și nu este supusă niciunei măsurii, sunt cu bună nădejde și înflăcărat să grăiesc povestirile preasfinților cuvioși părinți. Începând acum povestirea, vă rog să primiți cuvântul întinzându-mi auzuri credincioase. Ea este așa:

Numele cuvioșilor noștri părinți și martiri mărturisitori sunt acestea: Ioan, Conon, Ieremia, Marcu, Chiril, Teoctist, Varnava, cei doi frați Maxim și Teognost, Iosif, Ghenadie, Gherasim, Gherman; toți aceștia sunt oi lipsite de răutate ale singurei turme a adevăratului Păstor Hristos. Liderii și povățuitorii lor au fost mai sus-pomeniții Ioan, următorul pe căile lui Ioan Botezătorul, și Conon, imitator prin purtări al zelosului Ilie,

⁴⁹ Cf. trad. rom. mai jos.

⁵⁰ BHG 1198. Traducerea textului grec editat de K. Sathas după cod. *Marcianus gr. 575, Mesaionikē bibliothēkē II*, Veneția, 1873, pp. 20–39.

Ediția lui Th. Papadopoulos, care a utilizat și cod. *Parisinus gr. 1335*, publicată în *Tomos anamnēstikos epi tē 50 etēridi tou periodikou Apostolos Barnabas (1918–1968)*, Nicosia, 1975, pp. 320–327, nu mi-a fost accesibilă.

care au fost din Muntele Frumos⁵¹, nevoindu-se într-una din mănăstirile de acolo, cu un gând comun, cu voință comună și un plan comun să se dea pe ei înșiși până la sânge pentru adevărata credință.

Lăsând deci acest minunat Munte Frumos, au venit în insula noastră Cipru și urcând în minunata mănăstire a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu supranumită Machaira⁵², zăvorându-se în sihăstria⁵³ acestei mănăstiri, săvârșeau frumos alergarea ascezei, având cu ei și pe copilul ascultării și ucenicul lor, pe monahul Matei, căruia prin haina îngerească i-au schimbat mai apoi numele în Marcu. Săvârșind deci frumos în acea minunată mănăstire canonul isihiei și făcându-se model și exemplu pentru toți monahii de acolo, sunetul izbânzilor lor a ieșit, ca să vorbesc așa, în toată lumea [cf. Ps 18, 4]. În aceste frumoase fapte și izbânzi fiind cuvioșii noștri părinți, auzind de faima lor minunatul Teodor, lăsându-și și el patrie, neam, avere, alăturându-se mamei lui și îmbrăcând ca pe o platoșă dorința ei, a ajuns și el în acea sfântă mănăstire și, întâlnindu-se cu acești cuvioși părinți, le-a descoperit toate cele ale lui și cum avea o dorință înflăcărată să se facă monah și să fie împreună cu ei pentru tot timpul vieții lui. Iar ei, mișcați de un duh dumnezeiesc, l-au primit bucuroși, dar nu l-au tuns.

Trecând nu puține zile, au lăsat această mănăstire a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu Machaira și, îmbrățișându-l pe egumenul acesteia Ioachim și pe toți frații, au ieșit călăuzindu-i, cred, Dumnezeu spre calea luptei. Peregrinând, așadar, ici și colo și căutând un loc de isihie, s-au dus în venerata mănăstire Kutzuveni și văzându-i părinții și frații care erau monahi acolo i-au primit bucuroși. Văzând deci locul acela și neaflându-l potrivit pentru isihie, au plecat de acolo. Și făcând întrebare au ajuns în sfânta mănăstire a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu Kantariotissa, aproape de castelul Kantara⁵⁴, și văzând-o potrivită pentru isihie au rămas acolo, Dumnezeu rânduind, cred, asta, avându-i cu ei și pe mai sus-zisul Teodor, pe care l-au tuns și i-au schimbat numele în Toma.

Fratele acestuia, Vasile, vlăstarul frumos înflorit, tulpina dumnezeiască, era însă cu mama lui într-o mănăstire de femei a Preasfintei Maici a lui Dumnezeu, numită Mănăstirea Mare⁵⁵, din Levkosia, jelind îndurerat lipsirea de bunul său frate, în fiecare ceas și zi având această lucrare și spălând neîncetat și noaptea patul cu lacrimile sale spunea îndurătorului și milostivului Dumnezeu și Domn al nostru Iisus Hristos: „Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce pentru mila Ta până în măruntaie Te-ai pogorât pe

⁵¹ *Kalon Oros*, astăzi Alanya, pe coasta de sud a Turciei (140 km est de Antalya), în antica Cilicie, unde din 1180 până în 1375 s-a aflat Principatul Armeniei Mici, invadat în 1221 de turcii selgiucizi.

⁵² Pe muntele Troodos, la 40 km vest de Levkosia, azi Nicosia.

⁵³ *Hēsychastērion*.

⁵⁴ *Kastron Kantara*. Pe coasta de nord a Ciprului, dominată de muntele Kyrenia.

⁵⁵ *Megalē Monē*.

pământ și Te-ai întrupat fără sămânță din preacurata Ta Mamă Născătoare de Dumnezeu și Pururea-Fecioara Maria, Cel ce ai zis că n-ai venit să-i chemi pe drepti, ci pe păcătoși la pocăință [Mt 9, 13], Tu Însuți, Stăpâne, ascultă-mă și pe mine, păcătosul și nevrednicul robul Tău, și fă-mă vrednic să fiu numărat împreună cu sfinții Tăi robi aceștia care se luptă acum pentru Tine și așteaptă primejdia din urmă. Că binecuvântat ești în veci. Amin.” Iar îndurătorul și milostivul Dumnezeu, Care-i cunoaște pe robii Săi din pântecul mamei lor, aprinzându-l cu zel dumnezeiesc pe robul Său Vasile, lasă și acesta toate cele desfătate ale vieții și pe binecuvântata sa mamă și, alăturându-se ei și dobândind ceea ce căuta în rugăciune, ajunge și el la mănăstirea în care erau acești sfinți părinți binecuvântând și slăvind pe Hristos, Dumnezeul nostru, și căzând la picioarele lor a dobândit lucrul dorit pe care-l căuta. Iar ei, văzând aprinsul entuziasm al bărbatului, l-au tuns schimbându-i numele în Varlaam, și le era supus împlinind fără murmur și fără zăbavă orice slujire și era cunoscut de toți cu adevărat smerit, strălucind cu nerăutatea voinței.

Fiind deci cuvioșii părinți în această mănăstire și săvârșind frumos alergarea isihiei, faima lor a ieșit nu numai în generația și ținutul nostru, dar și în orașele și satele din jur. De aceea și Clement, supranumit al lui Panculos, fiind preot crescut și el de la sânurile mamei în conduita⁵⁶ monahală, aflând de foarte marea înfrânare a acestor cuvioși părinți, s-a grăbit să vină la ei. Face cunoscut aceasta egumenului mănăstirii în care trăia de copil mic și tuturor fraților de acolo și, îmbrățișându-i și luând de la ei rugăciune, ajunge și el la mănăstirea în care Dumnezeu îi aduse în economia Lui pe toți și, punând metania cuvenită monahilor și cerând rugăciune, a rămas și el în mănăstirea aceasta.

Încă și un oarecare Ieremia de la Muntele Frumos, care ducea și el o viață de isihie și plăcută lui Dumnezeu, aflând faptele frumoase ale ascezei unor atât de sfinți bărbați, lăsând mănăstirea în care trăia, vine și el la acești preacuvioși părinți și căzând la picioarele lor spunea cu lacrimi: „Mulțumesc bunului și atotîndurătorului Dumnezeu că m-a adunat și m-a învrednicit de acest frumos staul! Cu voi vreau să mor, cinstiți și sfinți părinți!”, a grăit cu inimă clocotitoare. Iar ei ridicându-l de la pământ pe cel ce zăcea jos și așa grăia unele ca acestea, și îmbrățișându-l bătrânii a rămas și el împreună cu ei în acea mănăstire găsindu-i colaboratori ai frumoasei lucrări a ascezei pe care și-o dorea; căci nu putea inelul să nu transmită cerii întipăririle peceteii. De aceea văzând și el starea lor și stăruința rugăciunii și toată aspra viețuire și înfrânare și întipărindu-și-o se folosea și el de lucruri asemănătoare.

Astfel fiind aceștia și faima lor strălucind, frații buni Mihail și Teodor, care erau și ei din Muntele Frumos, blânzi în purtare, cuminți în viață, foarte înțelepți cu mintea și apărând preafrumoși în insula noastră, fiind cunoscuți și ei acestor cuvioși părinți, au rivalizat și ei cu frumoasa rivalitate și, socotind zădărnicii toate cele ale lumii, lăsând bogăție, neam, avere, împreună cu ucenicul lor Ioan, care era paramonar și presbiter al

⁵⁶ *Politeia*.

mănăstirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu Palliuriotisi, au venit la acea mănăstire cântând într-un glas și ei psalmul lui David: „Cum dorește cerbul izvoarele apelor, așa dorește sufletul meu despre Tine, Dumnezeule” [Ps 41, 1]. Văzându-i cuvioșii noștri părinți s-au veselit zicând: „Slavă Dumnezeului nostru Care a binevoit așa și Care rânduiește toate spre folos și ne duce la unitate pe toți! Că Lui I se cuvine laudă.” Și mulțumind și schimbând bătrânii între ei îmbrățișarea în Hristos, au rămas și aceștia în acea mănăstire, în care Dumnezeu rânduisese să-i adune acolo pe toți. Și cuvioșii noștri părinți tunzându-i cu harul Preasfântului Duh și pe ei, atotminunatului Mihail i-au schimbat numele în Macarie, fratelui său Teodor în Teodoret, iar ucenicului lor Ioan în Ilarion.

Și toți aceștia erau, cum spuneam, în acea mănăstire, iar împreună cu ei era și bunul monah Gherontie, care până la lupta cea mai bună slujea neconținut nevoilor acestor cuvioși bărbați. Și puteau fi văzuți bătrâni strălucind în făptuire și contemplare, clocotind cu duhul și slujind Domnului; căci aveau psalmodie neîncetată, stare în picioare de toată noaptea, lucrul manual mereu în mâini și psalmii în gură, fiindcă la ei oricărui cuvânt fără rost i se întorcea spatele și grija de lucruri nu se urzea la ei: nu numărau și nu puneau departe veniturile anilor, nu inventau osteneli pentru viața lor și prin lipsirea de ele făcându-și griji să nu caute ceva pentru ziua de mâine; ci crezând în cuvântul nemincinos al Domnului nostru Iisus Hristos „Să nu vă îngrijați” [Mt 6, 25 ș.u.], trăind împreună în autarhie și din puținele lucruri pentru care-și făceau griji, dedicând totul lui Dumnezeu se sârguiau cu toții spre un singur lucru: să ajungă morți pentru trup, ca, murind o dată pentru totdeauna și nemaieexistând pentru lume, să fie împreună cu Hristos și să se numească ai Lui. Așa erau cele plănuite și păzite frumos de ei.

Dar pentru că o cetate aflată pe un munte nu se poate ascunde, nici sfeșnicul nu e ascuns sub baniță [cf. Mt 5, 14–15], nici faptele lor frumoase n-au rămas ascunse, ci buna lor faimă s-a întins nu numai la cei din neamul nostru, dar și la latini. Dar [diavolul] cel care urăște pururea binele și defăimează neamul omenesc, nesuportând să se vadă călcat în picioare de astfel de bărbați cuvioși, a sculat pe un zelos al răutății și unealtă a ei pe nume Andrea de neam latin, pe care cei din neamul lor obișnuiesc să-i numească predicatori⁵⁷ [dominican]. Pe acesta umplându-l diavolul de zelul răutății ca pe Simon Magul, care clocotea de invidie și mânie împotriva corifeilor Petru și Pavel, luând cu el pe unul din cei de același gând și aceeași purtare cu el pe nume Guliemo⁵⁸, urcă în muntele Cantarei. Și ajungând la mănăstirea unde erau sfinții aceștia au intrat înăuntrul lăcașului și șezând amândoi și adresându-li-se, aceștia le-au dat și lor cuvenita cinstire.

⁵⁷ *Kēryka*. Traducere greacă a latinescului „ordo praedicatorum (op)” numele ordinului monahal apostolic/misionar „dominican” înființat în 1216–1220 de sfântul Dominic (1172–1221) și căruia în 1233 papa Grigorie IX i-a încredințat oficial tribunalul „sfintei inchiziții” pentru reprimarea ereticilor catari.

⁵⁸ *Hēliermos*.

Luând însă chip de vulpe, Andrea le-a zis:

— De unde, de când și în ce mod locuiți în această mănăstire?

Iar ei au zis:

— De unde suntem nu e necesar să vă spunem, dar am venit aici pentru un folos și suntem confrăți în aceeași inițiere⁵⁹ și apărători ai credinței ortodoxe.

Și acela a început să-i întrebe din sfânta Evangheliie și din Apostol; iar ei le-au lămurit frumos toate. Și auzind că au tâlcuit frumos toate, acela le spune:

— Dar sfânta Liturghie⁶⁰ cum o săvârșiți?

Iar ei i-au replicat:

— Așa cum ne-au predat cei care au fost de la început martori oculari [cf. Lc 1, 2] și vestitori ai cuvântului lui Dumnezeu, iar după ei sfințele Sinoade Ecumenice ale sfinților și de Dumnezeu purtătorilor părinți, cu pâine dospită, așa cum și Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl la Cina de Taină luând pâine și frângând a dat sfinților Săi ucenici și apostoli zicând: „Luați! Mâncați! Acesta este Trupul Meu frânt pentru voi spre lăsarea păcatelor” [Mt 26, 26]. Așa credem și așa mărturisim. Și ceea ce am primit, asta și aducem spre pomenire și toți creștinii ortodocși suntem datori să jertfim pâine dospită.

Și el le-a zis:

— Dar despre noi, latini, care săvârșim sfânta Liturghie cu azimă, ce spuneți?

Iar ei au replicat cu cuget tare și voință nobilă:

— Cum ți-am spus mai înainte, același lucru îl spunem și acum: Cuvântul viu al lui Dumnezeu și Cel ce este mereu, luând la Cina de Taină pâine dospită, însuflețită, desăvârșită, sfântă, pentru că nu se găsea atunci azimă, a zis: „Aceasta faceți spre pomenirea Mea”, adică pe cea dospită. Și noi așa ținem și credem. Iar despre gândirea voastră latină și azimă, despre care faceți întrebarea, nu știm, nici n-am primit-o nici de la vestitorii lui Hristos, nici de la sfințele Sinoade Ecumenice. De aceea cei ce sfințesc azima o jertfesc ca niște neștiutori și cad din adevăr, gândind rău și greșit, necercetând Scripturile și nealegând adevărul lor. Iar dacă nu credeți scripturilor, ci judecați drept adevăr neștiința voastră, nedându-vă seama de asta, focul să ne probeze pe fiecare. Alegeți, dacă vreți, dintre voi pe care-l știți și-l aveți încercat în această competiție și noi, iarăși, făcând același lucru pe acela dintre noi pe care-l știm ales: să ia în mâini o părticică din azima pe care o aduceți jertfă cel ales de voi la fel și al nostru o părticică dospită din pâinea jertfită și, aprinzându-se un foc și arzând viu, să intre în el amândoi și care dintre ei va fi păzit neatins și va ieși nevătămat, acesta să fie campion și toți îi vor urma lui.

Acestea le spuneau de trei ori fericirii și dumnezeieștii părinți nu înfumurați de o îngâmfare găunoasă, ci imitând cu zel dumnezeiesc, ca și în celelalte, pe marele Ilie; fiindcă și acela în vechime, poruncind să se umple de trei ori cofele cu apă [cf. 4 Rg 18,

⁵⁹ *Symmystai*.

⁶⁰ *Mystagōgias*.

34], nădăjduia în Dumnezeu Cel Preaînalt că va face o minune cu foc și nădejdea nu i-a fost dezmințită, tot așa și acești preacuvioși; fiindcă, după cum știm toți, cele făcute în har sunt mai mari și mai desăvârșite decât ele din Vechiul Legământ. Acestea au fost deci așa.

Auzind cele spuse de sfinți, mai crud decât niște fiare, dezbrăcând blana de vulpe [Andrea] s-a schimbat într-o fiară sălbatică și le-a spus amenințător:

— Pentru că vorbiți cu dispreț despre gândul nostru și spuneți că azima adusă de noi spre pomenirea lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, nu e ceva vrednic, dar și noi care o ținem rău ne opunem vouă, veniți toți în Levkosia în fața tribunalului episcopului nostru ca să dați socoteală pentru cele ce le-ați grăit rău împotriva noastră!

Și le-a fixat și un termen ca să vină la el. Așadar, lăsându-i, s-a dus biruit de mânie și de rușine. Iar ei, ca niște adevărați retori ai adevăratei credințe, auzind aceste cuvinte, au spus toți într-un glas acest singur cuvânt:

— Vom urma hotărârii tale și vom muri pentru credința ortodoxă, chiar dacă ați aduce asupra noastră zece mii de morți. Fiindcă avem bune nădejdi că vom fi vii cu sufletul dacă ne vom lupta pentru numele ei. Pentru că aceste trupuri chinuite cu violențele pedepse ale acestor uzurpatori/tirani latini se vor îmbrăca în nemurire în viața aceea fără sfârșit, căci nemincinos este Cel ce a spus: „Pe oricine Mă va mărturisi înaintea oamenilor și Eu îl voi mărturisi înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri” [Mt 10, 32].

Și odată cu acest cuvânt lucrătorii viei duhovnicești au lovit în lemn și, adunându-se cu toții în lăcașul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, făcând laudă de toată noaptea și săvârșind dumnezeiasca Liturghie, s-au împărtășit fiecare din ei cu preacuratele și de viață făcătoarele Taine și ca dintr-o singură gură s-au rugat lui Dumnezeu zicând așa:

— Dumnezeule al părinților și Doamne al milei, Care ai făcut toate cu cuvântul Tău și cu înțelepciunea Ta l-ai alcătuit pe om ca să stăpânească făpturile făcute de Tine și să conducă lumea Ta cu cuvioșie și dreptate, dă-ne, nevrednicilor Tăi robi, voință statomică și fixă să lupte și să moară pentru adevărata credință spre slava Ta și a Unului-Născut Fiul Tău și a Preasfântului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Și sfârșind Amin-ul, au ieșit toți din locaș și rânduind frumos toate cele din mănăstire au venit în Levkosia în venerata mănăstire a Sfântului Gheorghe Lampon, sau a Manganei. Și puteau fi văzuți toți creștinii ortodocși din neamul nostru curgând ca un râu spre priveliștea unor asemenea cuvioși bărbați, cerând să fie învredniciți de rugăciunea de la ei, dar și privind la deznodământul lucrurilor și fericindu-i și antrenându-i pentru luptele care le stăteau înaintea.

Aceste lucruri grăindu-se în toată insula, au ajuns și au fost auzite și în mănăstirea Machaira. Și punându-și în minte unii din monahii de acolo, dintre care unul era Grigorie, iar altul Ignatie, ciprioți de neam, din părinți de neam bun și credincioși, aprinși și acești preafericiți de zel dumnezeiesc, au ieșit din mănăstire și se duceau la cuvioșii

noștri părinți. Și umblând pe drum cântau psalmi, și mulțumind unul zicea: „Pașii mei îndreptează-i după cuvântul Tău și să nu mă stăpânească nici o fărădelege” [Ps 118, 133], iar altul spunea: „Să se umple gura mea de lauda Ta, Doamne, ca să cânt slava Ta, toată ziua mare cuviința Ta” [Ps 70, 9]. Iar când s-au apropiat de mănăstirea Sfântului Gheorghe Lampon, alergând s-au aruncat la pământ cerând rugăciunea și binecuvântarea acelor cuvioși părinți și rugându-se să fie împreună cu ei până la viață și moarte, să-i întărească în lupta ce le stătea înaintea și să li se alăture dumnezeiescului lor staul. Iar acești vestitori ai adevărului și cinstiți bătrâni i-au primit foarte bucuroși și sfânta lor unitate s-a ridicat la treisprezece părinți.

Aflând de intrarea cuvioșilor bătrâni, Andrea a anunțat toate cu de-amănuntul episcopului lor, Eustorgio⁶¹. Iar acesta a reunit repede tot poporul aflat sub el alcătuit din episcopi, preoți, cărturari și cei din bisericile lor. Și stând neamul latin în ordine de luptă și mulțime de norod obștesc fiind adunat la această tiranică anchetare, pune să-i cheme pe cuvioși. Iar ei veneau. Și umblând cântau pe drum psalmul „Fericiți cei fără prihană în cale, care umblă în legea Domnului” și celelalte ale psalmului [Ps 118, 1 ș.u.]. În fruntea lor în rugăciunea psalmilor era preasfântul Conon împreună cu minunatul Ioan, până când s-au oprit în curtea episcopului latinilor. Și acesta le zice:

— Spuneți-mi, monahi, adevărate sunt cele spuse despre voi de magistrul Andrea? Că spuneți că aceia care jertfesc azime sunt în prăpastia pierzaniei ca niște rățăciți, fiindcă se opune rău legii?

Și cinstiții bătrâni au răspuns într-un glas ca unul și zicând cu glas limpede:

— Noi așa spunem: toți câți se împărtășesc cu azime cad din adevăr și dogmatizează lucruri opuse sfintei Evanghelii, dumnezeieștilor Scripturi și sfintelor Sinoade și sunt rățăciți, și nu numai cei vii, dar și cei din trecut.

Auzind aceste cuvinte episcopul latinilor, umplându-se de o mânie nestăvilită, a ordonat ca toți să fie aruncați în închisoare, vrând ca prin această închidere să-i facă ușor de convins; iar dacă-i va găsi cu o voință mai aspră și neschimbată, să-i piardă rău. Iar călăii trăgându-i cu violență, pe unii bătându-i, pe alții împingându-i dezordonat, pe alții înțepându-i fără rușine, iar altora smulgându-le bărbile și adresându-le cuvinte necuvenite numindu-i „câini” și „patarini”⁶² și alte lucruri nepermise ca acestea, i-au aruncat în temniță. Făcând deci cu ei unele ca acestea, frică și cutremur au venit peste

⁶¹ Eustorge de Montaigu, arhiepiscop latin de Nicosia (1217–1250), participant la asediul Damiettei în Egipt de cruciați în 1218 și în 1250 (murind aici).

⁶² Inițial numele unei mișcări laice extremiste de reformă a Bisericii catolice apărute la Milano în anii 1050–1075 și dat începând în 1179 (Conciliul Lateran III) sectei dualiste radicale a „catarilor” sau „albigenzilor” din Italia și din sudul Franței active aici din 1150 ca urmare a misiunilor bogomililor din Bosnia și Dalmația și reprimare dur de papalitate printr-o brutală cruciadă internă în 1208–1229 și prin tribunalul „sfintei inchiziții”.

toți romeii care locuiau în această insulă, care, ridicându-și mâinile spre cer, spuneau cu lacrimi:

— „Privește, Doamne, din cer și vezi, și cercetează această vie și o tocmește pe ea, pe care a sădit-o dreapta Ta” [Ps 79, 15–16], și care a ales să moară pentru numele Tău. Vezi maltratarea noastră, vezi și necazul! Peste noi toți s-au făcut stăpâni aceste fiare vărsătoare de sânge și rag ca niște lei. Dar spre acești aleși ai Tăi, Doamne, și părinți ai noștri, care s-au dat pe ei înșiși să moară pentru adevăr și să reziste răilor noștri stăpâni și tirani, privește și dă-le tărie și putere împotriva potrivnicilor, ca prin ei să fie slăvit Numele Tău cel sfânt și turma ortodoxă să-și recâștige îndrăzneala și ea, cea umilită și aservită, să fie iarăși mare.

Lucrătorii răutății însă, văzând rezistența acestor cinstiți bătrâni, ce n-au spus, ce n-au făcut, ce lucruri nelalocul lor n-au grăit? Mugind îi mușcau cu dinții lor. Aruncați fiind deci în arest cu picioarele puse în fiare, s-au întors spre rugăciune zicând:

— Doamne, Cel ce pe noi, robii Tăi, ne-ai făcut vrednici să pătimim acestea pentru credința ortodoxă, fă-ne vrednici și întărește-ne să umblăm în continuare în îndreptările Tale și să nu cedăm în fața torturilor, ci să gândim și să pătimim uniți, că sfânt ești în veci. Amin.

Au rămas deci acești foarte tari părinți în acel cumplit arest răbdând toate maltrătarile, în duhoare, mizerie și orice alt necaz, mulțumind lui Dumnezeu ca la un an, gustând doar pâine și apă. Și prin rugăciunea de toată noaptea, asceza culminantă, conduita de campioni și psalmodia neconținută a acelor excelenți bărbați acel loc împrėjmuț putea fi văzut mai degrabă o școală de înțelepciune⁶³.

Mulțumind deci fiecare din ei atotîndurătorului Dumnezeu și Domnului nostru Iisus Hristos, se folosea de astfel de cuvinte ale psalmistului. Ioan, liderul în toate rugăciunile și răspunsurile acestei dumnezeiești cete, zicea: „Căci căpeteniile au șezut și clevețeau împotriva mea, iar robul Tău se îndeletnicea în îndreptările Tale” [Ps 118, 23]. Sfințitul Conon zicea: „Dorit-a sufletul meu să poștească judecățile Tale în toată vremea” [Ps 118, 20]. Ieremia cel curat cu inima spunea: „Urât-am pe cei fără de lege, iar legea Ta am iubit. Ajutorul meu și sprijinitorul meu ești Tu, spre cuvintele Tale am nădăjduit” [Ps 118, 113–114]. Marcu cel luminat cu duhul spunea: „Depărtați-vă de la mine cei ce faceți răul și voi cerceta poruncile Dumnezeului meu” [Ps 118, 115]. Chiril vestitorul adevărului spunea: „Calea adevărului am ales, nu voi uita judecățile Tale” [Ps 118, 30]. Minunatul Teoctist zicea: „Ajută-mă, Doamne, și voi fi mântuit, și voi cugeta la îndreptările Tale pururea” [Ps 118, 117]. Smeritul în toate Varnava mulțumind zicea: „Umilit am fost foarte, Doamne, voi fi viu după cuvântul Tău” [Ps 118, 107] și voi muri în adevăr. Maxim cel Preabun atât cu numele, cât și cu fapta zicea: „Grăit-am în mărturiile Tale înaintea împăraților” și tiranilor arhieriei „și nu m-am rușinat” [Ps 118, 46]. Teognost cel cunoscut de Dumnezeu mulțumind zicea: „Și am cugetat la poruncile

⁶³ *Phrontistērion*.

Tale pe care le-am iubit foarte, am ridicat mâinile mele la poruncile Tale pe care le-am iubit și în îndreptările Tale m-am îndeletnicit” [Ps 118, 47–48]. Dumnezeuiescul Iosif spunea: „Cei trufași au călcat legea Ta foarte, de la legea Ta nu mă voi abate” [Ps 118, 51]. Ghenadie cel afierosit Domnului de la naștere mulțumind spunea: „Sufletul meu e în mâinile Tale pururea, și legea Ta n-am uitat” [Ps 118, 109]. Gherasim care s-a adus pe sine însuși lui Dumnezeu cinstire scumpă zicea: „Pe cei nelegiuîți i-am urât, iar legea Ta am iubit. Ajutorul și sprijinitorul meu ești Tu, în cuvintele Tale am nădăjduit” [Ps 118, 113–114]. Gherman, folosindu-se de cuvintele lui David ca de un dar al zeilor, grăia și el mulțumind: „Părtaş sunt eu cu toți cei ce se tem de Tine și păzesc poruncile Tale” [Ps 118, 63].

Isprăvindu-se deci răstimpul aceluia an, i-au adus iarăși la arhiepiscopul latinilor pentru o interogare, și acesta le spune:

— Până când veți rămâne în neștiința voastră dinainte și în loc ca învățând ceva de la timpul scurs să vă pară rău că ați respins cele spuse de noi ca niște lucruri îngrozitoare?

Dar vitejii vestitori ai adevărului au strigat ca o singură unitate:

— Să nu ne dea Domnul să ascundem adevărul și să facem arătată minciuna!

Și episcopului i-au zis:

— Acest lucru să-ți fie cunoscut, stăpâne, că același lucru pe care l-am spus îl vom vesti și spune iarăși și nu vom înceta să-l spunem: cei ce se împărtășesc cu azime sunt părtași ai pierzaniei.

Și iarăși i-au predat temniței să fie ținuți în siguranță de călăi. Iar după trei ani, vrând arhiepiscopul să se ducă în părțile Orientului pentru niște slujiri ale lui, i-a înfățișat iarăși pe acești părinți la o a treia interogare, ca prin a instrucție să afle de la ei adevărul ferm și să-l facă arătat celui numit de ei patriarh al Ierusalimului, și le spune:

— Spuneți-mi, monahilor, ce gândiți despre azimă? Este ea trup al lui Hristos, adevărul Dumnezeu, sau nu?

Iar ei au strigat cu îndrăzneală într-un singur glas:

— Să nu fie, Hristoase Împărate, ca azimă să fie așa cum spui tu!

Și, umplându-se iarăși de mânie, i-a predat lui Andrea și acela predându-i paznicului închisorii i-a poruncit să-i țină în siguranță.

Și cine va putea spune lucrurile cumplite pe care le-au suferit în închisoare în toți acei trei ani? Chinurile, ostenelele, nedormirile, mizeriile, relele suferite prin foame și prin sete, prin frig și goliciune? Ei însă cu suflet și credință de diamant le suportau vitejește. Într-o astfel de închisoare întunecoasă și cumplită fiind acești cuvioși părinți și mărturisitori ai adevărului, Teodoret cel plecat din Muntele Frumos, căruia prin dumnezeiasca și îngereasca haină i se schimbase numele în Teognost, căzând într-o boală cumplită și a dat lui Dumnezeu sufletul în aceleași lanțuri. Iar dumnezeieștii părinți camarazii lui de luptă jelindu-l, dar înălțând totodată cântări de mulțumire, slăveau pe Dumnezeu Care rănduiește cu înțelepciune spre folos toate.

Aflând Andrea de sfârșitul acestui cuvios părinte, a poruncit ca sfânta rămășiță⁶⁴ [a trupului său] să fie târâtă fără milă prin mijlocul aceluia loc și aruncată în foc. Ceea ce s-a și făcut. Și pregătindu-se focul și făcându-se totul spre insultarea neamului nostru, târând-o prin piață au aruncat-o în foc. Și așa s-a săvârșit martiriul său în anul 6739 [= 1231], luna aprilie, ziua a 5-a.

Iar acești cuvioși părinți știind dinainte plecarea lor la Dumnezeu și toți cei din închisoare fiind frați, pe cei încă neînvredniciți de haina îngerească i-au învrednicit de această dumnezeiască haină; și pe Matei l-au numit Marcu, pe Clement, Chiril, pe minunatul Toma, Teoctist, pe Varnava, Varlaam, pe Macarie cel de la Muntele Frumos, Maxim, pe Ilarion, Iosif, pe Ignatie, Ghenadie, pe Grigorie, Gherasim, pe Gherontie, Gherman; căci Ioan, Conon și Ieremia fuseseră învredniciți de ea mai dinainte.

Trecând cei trei ani și biruit de mânia dinainte, Andrea i-a înfățișat iarăși pentru o altă anchetare și le spune:

— Rămâneți încă în răul vostru sfat dinainte zicând că azima sfințită de preot nu este trup al lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu?

Iar ei cu glas limpede au strigat zicând:

— Noi așa răspundem și întărim și dăm mărturie în auzul tuturor celor ce s-ar întâmpla. Și nu vă uitați la noi, monahii săraci și umili, și disprețuiți dreptatea, și nu socotiți drept nimic judecata sărmanilor. Ci privind în oglindă adevărul puneți în balanță dreptatea, ca nu cumva disprețuindu-i pe acești bărbați mici socotindu-i de jos să fiți disprețuiți și voi de dreptul Judecător și Domn al nostru Care vede toate. Noi suntem creștinii, robi ortodocși ai Dumnezeului Celui Preaînalt și credem în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, un Tată fără de început, un Fiul împreună fără de început, un Duh împreună-veșnic, Care din Tatăl purcede și se odihnește în Fiul, Preasfânta Treime, cum au dogmatizat dumnezeieștii Părinți în sfântul Simbol, [credem] și în Unul din aceeași Sfântă Treime, Domnul nostru Iisus Hristos, Care S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat din Duhul Sfânt și Maria Fecioara și S-a făcut om, a fost răstignit și a fost îngropat, și a treia zi a înviat și a fost înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui și iarăși va veni cu slavă să judece viii și morții și Împărăția Lui nu va avea sfârșit. Credem și în atotsfântul și atotdesăvârșitul Său Trup, pe care l-a predat cu mâinile Sale sfinților Săi ucenici și apostoli zicând: „Luați! Mâncați! Acesta este Trupul meu. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Acesta este Legământul cel Nou.” Iar aceștia L-au predat Bisericii una și catholică cea ortodoxă în toată lumea locuită cum afirmă sfintele Evanghelii și toți sfinții, dospit, și pe acesta îl aduceau ca jertfă, și pe acesta păzindu-l îl săvârșim, credem și mărturisim până astăzi. Și chiar dacă ați aduce peste noi zeci de mii de morți, nu veți săpa cu nimic această tare rezistență și nu ne vom arăta nicicând mai prejos decât predaniile părinților, dispozițiile apostolilor și ale tuturor sfinților. Iar dacă nu crede și nu urmează cineva acestor lucruri, acesta nu este dintre cei ce cred ortodox, ci unul ca acesta este un eretic evident; fiindcă

⁶⁴ *To hagion leipsanon*.

eretic și supus anatemei ereticilor e și cel care se abate chiar cu puțin de la credința ortodoxă.

Iar dacă ne întrebi despre azime, noi n-am venit să discutăm cu tine despre aceste lucruri, nici n-avem cumva în plan să avem o discuție cu cineva în acest loc, ci doar să ne îngrijim de mântuirea noastră. Dar pentru că ne constrângeți cu forța să vorbim, iată vorbim și vom grăi nu după voința noastră, ci potrivit predaniei dumnezeieștilor Scripturi. Fiți cu băgare de seamă la cuvintele noastre și la ce grăiesc dumnezeieștile Scripturi, ca nu cumva mai apoi, părându-vă foarte mult rău, să n-aveți nici un folos. În Noul Testament nu se găsește în nici un loc că Hristos a predat azimă, nici apostolii — să nu fie! —; prin urmare, oricine nu spune că azima e nepredată Bisericii catholice nu e un creștin credincios și se va supune anatemei. Fiindcă se crede cu adevărat, și dumnezeieștile Scripturi confirmă, că azimele sunt ale iudeilor și despre cei care le fac Trup al lui Hristos sfinții apostoli și sfintele Sinoade Ecumenice hotărâsc așa: că sunt contrari legii, gândesc cele ale iudeilor și sunt în afara credinței ortodoxe și călcători ai adevăratei predanii. Pentru că adevăratul Trup al lui Hristos care are mărturie de la Hristos și toți sfinții este cel dospit, pentru el dăm mărturie și noi și pentru el pătimim și vom muri. Iar dacă nu primiți asta, apostolul Pavel spune: „Ce fel este lucrul fiecăruia îl va proba focul” [1 Co 3, 13], focul acela pe care l-am propus și mai înainte spre alegere și probare și Dumnezeu e gata să arate plecând de aici care este adevărul; iar dacă nu vreți asta, ci vreți să ne trimiteți în chip nedrept la moarte, Judecătorul comun va pronunța dreapta Lui judecată între noi și voi. Ce aveți de gând să faceți cu noi nu zăboviți!

Auzind aceste cuvinte și fierbând de mânie, Andrea cel mai crud decât fiarele sălbatice a hotărât să fie aruncați iarăși în închisoare. Iar el s-a retras plin de rușine și de mânie, stând trei zile fără să guste hrană și fără odihna somnului, ci șezând treaz medita la cel fel de moarte să-i trimită.

Unul dintre latini însă, chemându-l pe monahul Ghenadie de la mănăstirea Machaira, fiind cunoscut cu el, îi spune:

— Ascultă-mi sfatul și vino la sfatul lui Andrea și eliberează-te de această cumplită pedeapsă. De altfel ai și tată, și mamă, și soră și care e folosul să-i lași să trăiască cu niște lucruri așa de cumplite?

Cu adevărat nobilul Ghenadie, privind însă la el cu ochi aspru, i-a zis:

— Depărtează-te de la mine lucrătorule al nedreptății, că nu știi ce spui. Ceea ce îți se pare a fi un lucru cumplit pentru mine e viață, desfătare și odihnă și dăruitor al fericirii aceleia. Iar părinții mei, tată, mamă și frați, sunt aceștia care sunt împreună cu mine și au ales să moară pentru Hristos.

Iar acela, văzându-l de neschimbat, lăsându-l s-a dus. Întreg acest lucru a fost amăgirea vrăjmașului ca, așa cum odinioară l-a răpit cu vicleșug pe Iuda din corul apostolilor și pe unul din cei Patruzeci de martiri ai lui Hristos și i-a lipsit de lumina dumnezeiască și de dulceața raiului, tot așa plănuia să-și furișeze vicleșugul și în fericitul

acesta. Dar nenorocitul a fost dezmințit și nu și-a atins scopul, iar nobilul prin credință Ghenadie, fiind umplut și păzit de harul lui Hristos, a scăpat în chip nobil de vicleșugul vicleanului care urzise acest viclean plan și lupta iarăși lupta cea bună împreună cu turma sa în Hristos.

Aruncați fiind deci, cum s-a arătat, cuvioșii părinți în temniță și trecând cele trei zile, prezidând iarăși blestematul Andrea și regele care stăpânea atunci Ciprul⁶⁵ cu tot ordinul purtătorilor de spadă și al cavalerilor și toți cei din consiliu, Andrea îi anunță cuvânt de cuvânt toate cele ale sfinților bărbați, arătându-i și cele ce le mărturisiseră în scris și neschimbarea lor după atâția ani în care au fost presați în închisoare. Iar regele și tot ordinul cavalerilor i-au spus lui Andrea:

— Tu porți și promovezi drepturile Bisericii. Dacă ți se pare ceva, fă! Fiindcă mie nu mi s-au dat treburile bisericilor, ci cele publice.

Iar fiul răutății sau, mai bine zis, al fărădelegii, a zis:

— Nouă nu ne este îngăduit să dăm pieirii pe nimeni decât ca după sentința pronunțată să-i trimitem călăului să fie pedepsit.

Atunci deci i-a predat regelui declarând cu ce fel de moarte îi va da pieirii și spunând așa:

— Fiindcă acești monahi ai grecilor spun că azima n-a fost dată de Hristos să fie adusă jertfă pentru El, ci pâinea dospită, să piară rău cei răi, și cei care blasfemiează în aceasta hotărâm ca mai întâi legându-le picioarele să-i târască prin piață, adică prin rău, ca trupurile lor să fie zdrobite de pietrele din rău; după care să fie aruncați în foc!

Pronunțată fiind sentința și venind călăii, acești cuvioși și fericți părinți, ridicându-și ochii spre ceri și mulțumind, au zis cu un singur glas:

— Doamne, Dumnezeuul puterilor, Îți mulțumim că ne-ai învrednicit să ne arătăm mai presus decât acești blestemați de latini și să murim pentru Tine. Cei trei copii au fost puși la încercare în cuptor prin foc [Dn 3], dar le-ai dat un dublu har ca să se arate mai presus decât caldei și decât focul. Iar noi, care ne-am arătat mai presus decât latini, dă-ne tărie să nu ne arătăm fricoși față de focul acesta, ci să ne arătăm arși cu totul în el, ca ștergând și spălând orice pată de pe suflet și necruțând acest trup umil și mult chinuit, să fim făcuți vrednici de împărăția Ta veșnică. Dă și celor ce se ating de rămășițele noastre și ne pomenesc plata vrednică și toate cererile cele spre mântuire!

Ajungând apoi târați prin rău legați în urma cailor și asinilor și trași pe pământ, fiindcă așa se spune îndeobște de oamenii locului, au fost aruncați în foc. Și așa s-au săvârșit frumos biruitorii martiri ai lui Hristos și oi frumoase ale turmei Lui, mielusei cei dulci locuitori ai Sionului de sus, nobilii și noi mărturisitori, care lucrând puțin, dar însuflețit în veacul al unsprezecelea și primind plată desăvârșită de la Stăpânul atotbun, au fost încununați fiecare dintre ei cu două cununi în loc de una: pentru că au trecut mai

⁶⁵ Henric I de Lusignan (n. 1217), rege al Ciprului (1218–1254), era în mai 1231 încă minor, neîmplinind încă 14 ani.

întâi prin apa străpungerii inimii, după care au fost puși la încercare prin foc, și s-au împlinit astfel cu ei cuvintele profetului David: „Am trecut prin foc și prin apă și ne-ai scos la răcoare” [Ps 65, 11]. De partea lor fie să fim făcuți vrednici cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos, împreună cu Care slavă Tatălui împreună cu Preasfântul, bunul și de viață făcătorul Său Duh, acum și în nesfârșitele veacuri ale veacurilor. Amin.

Însemnări din codicele Vaticanus Palatinus graecus 367, ff. 178 și 180r:

Pomenirea cuvioșilor părinților și mărturisitorilor noștri Ioan, Conon și a celor 11 monahi împreună cu ei care au fost arși de rău-cinstitori, cacodocși și eretici pentru că le spuneau că azimele sunt de la iudei și eleniști și că apostolii și sinoadele ecumenice n-au predat asta, ci pâine dospită ca figură/tip al scumpului Trup al Domnului nostru Iisus Hristos, și au dat mărturie martirică în anul 6739 [1231], 19 mai.⁶⁶

În 19 mai, într-o miercuri, a anului 6739 [1231], s-au săvârșit prin foc monahii Ioan, Conon și cei împreună cu dânșii.⁶⁷

2

Mărturisirea de credință a celor 13 monahi⁶⁸ (19 mai 1231)

[...] și ținem și slujim, și credem și mărturisim, și chiar dacă am muri zeci de mii de morți, nu vom tăgădui această credință a noastră. Și dacă ține cineva în afara predaniilor Domnului, și a dispozițiilor apostolilor și ale tuturor sfinților, nu e creștin ortodox. Iar pentru că ne întrebați și despre azimă, noi n-am venit să discutăm despre ea, nici n-am vrea să avem întâlniri cu cineva, ci doar să ne îngrijim de păcatele noastre. Dar pentru că suntem întrebați despre ele, ne apărăm fără șovăială și fără nici o ipocrizie nesustînând sau scriind ceva de la noi înșine, ci cum scrie dumnezeiasca Scriptură. Ascultați deci cu grijă printr-un cuvânt rostit care trece spre voi precum întăresc și dumnezeieștile Scripturi și nu vă grăbiți să luați ce este rău înaintea Domnului, ca să nu aveți apoi multe păreri de rău și nu vă va fi de nici un folos. Deci, dacă vreți să cunoașteți exact cum credem noi, dar și toată lumea locuită, și cum țin și cred creștinii ortodocși să vreți atunci să ascultați adevărul de la noi, umilii monahi:

Domnul nostru Iisus Hristos n-a venit să desființeze Legea, ci să o îplinească [cf. Mt 5, 17], cum și spune și lui Ioan Botezătorul: „Lasă acum, fiindcă așa se cuvine să

⁶⁶ Ed. A. Beihammer, *Griechische Briefe und Urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrerzeit. Die Formularsammlung eines königlichen Sekretärs im Vaticanus Palatinus graecus 367* (Texts and Studies in the History of Cyprus 57), Nicosia, 2007, p. 240.

⁶⁷ Cf. *Chronica byzantina breviora I*, ed. P. Schreiner, Viena, 1975, p. 199.

⁶⁸ Traducerea textului grec editat de Ch. Kyriacou, 2018 (*supra*, n. 47), pp. 235–237, după codicele unic *Vatic. gr. 1409*, f. 239r–v.

împlinim toată dreptatea” [Mt 3, 15], și așa a fost botezat Cel curat și nepătat Care n-avea nevoie de curățire. Dar a fost și tăiat împrejur a opta zi [cf. Lc 2, 21], iar marele apostol Pavel strigă: „Dacă v-ați tăia împrejur, Hristos nu vă va fi de nici un folos” [Ga 5, 2]. Astfel încât cei care sunt de părere că trebuie să țină în chip sigur azime și să se împărtășească cu ea pentru că se spune că și Hristos a făcut asta să se taie și împrejur. Și pentru că urmați iudeilor, de ce vă împărtășiți cu ea în fiecare zi și în fiecare sărbătoare ca din Trupul Domnului? fiindcă azima se celebra o dată pe an și iudeii o mâncau doar șapte zile. Astfel încât cei care vor să celebreze azima, să facă și ei în chip asemănător. Și pentru că nu este predată de Hristos sau de apostoli, un creștin ortodox nu poate să o mărturisească sau să o aducă drept Trupul lui Hristos. Ci toată Scriptura insuflată de Dumnezeu [2 Tim 3, 16] și sfintele cărți sinodale spun așa: cei care păzesc sâmbetele cu azime și spun că sunt creștini mint⁶⁹, căci nu sunt nici creștini, nici iudei curați, ci sunt, cum spune Marele Vasile, asemenea unei piei de leopard, al cărei păr nu este nici negru, nici cu totul alb⁷⁰, așadar, cum dau mărturie marii luminători și sfinți ai Bisericii, cei care celebrează azime sunt călcători de lege și cu gândire iudaică, și în afara credinței ortodoxe, ca unii care încalcă adevărata predanie a Domnului și a sfinților Săi ucenici și apostoli și a de Dumnezeu purtătorilor noștri părinți, care strigă răspicat că trup al Domnului adevărat, viu și în sens propriu este pâinea dospită, iar sânge, scumpul și atotneprihănitul Său sânge care a țâșnit din preacurata și sfânta Lui coastă împunsă cu lancea de soldat în vremea răstignirii, când, potrivit dumnezeieștilor Scripturi [In 19, 34], îndată au ieșit sânge și apă, două izvoare ale mântuirii. Așa dăm mărturie, credem și mărturisim și noi și pentru asta pătimim acum și suntem gata să murim. Iar dacă nu credeți toate acestea pe care le-am scris și nici dumnezeieștile Scripturi, faceți atunci judecata lui Dumnezeu pe care am cerut-o de la început, și anume pe cea prin foc, și Dumnezeu e gata să arate adevărul. Iar dacă nu vreți asta, ci doriți să ne ucideți în chip nedrept, să fie osânda voastră și ceea ce urmează să se întâmple cu noi să fie asupra noastră; noi suntem în afara osândeii ca unii care spunem adevărul și nu-l ascundem ca niște robi de pe urmă ai adevăratului Dumnezeu și Mântuitorului nostru. Și dacă vreți mântuirea voastră, credeți adevărul și scuturați minciuna, dar dacă nu, voi veți vedea. Căci de aceea vă predăm toate acestea în scris, ca împreună cu acest înscris să fim judecați înaintea Judecătorului comun și Dumnezeu a toate, Căruia fie slava în veci. Amin.

Toate acestea să fie făcute cunoscute vouă tuturor, Bisericii voastre ortodoxe și tuturor creștinilor de același gând, după moartea noastră, a celor care pentru adevărata mărturisire a atotsfântului Trup al lui Hristos, Dumnezeu nostru, ne-am predat pe noi înșine morții, mărturisire pe care au făcut-o și proclamat-o deschis înaintea celor care ne tiranizează. Și să nu bănuiască cineva că din aroganță sau voință proprie ne-am prezentat

⁶⁹ Cf. can. apost. 66, 70; 29 și 38 Laodicea; 11 Tullan.

⁷⁰ *Cuvânt ascetic*, PG 31, 873C.

la ei cu îndrăzneală și nechemați și am grăit acestea, ei venind ei la noi în munte și forțându-ne mult cu privire la acestea n-am vrut să ascundem adevărul după puțința noastră și cât ne-a dat Dumnezeu; și coborându-ne fără să vrem din munte și stând înaintea tribunalului lor și fiind interogați de două și de trei ori și tiranizându-ne mult, nu s-a făcut din partea noastră o acuzație la adresa lor; dar fiind mult forțați de ei, în final am mărturisit acestea înaintea lor, a tuturor, pentru că și dacă ar fi nevoie să murim zeci de mii de morți, rămânem de nemutat în credința noastră ortodoxă.

19 mai, luni, anul 6739 [1231]

3

Sinaxar⁷¹

Pomenirea cuvioșilor treisprezece părinți ai noștri și isihăști care au dat mărturie martirică pentru credința noastră ortodoxă, ale căror nume sunt acestea: Conon și Ioan, liderii acestei dumnezeiești tabere și răspicați crainici și mărturisitori ai adevăratei credințe; Marcu, ucenic al lor, care a pățimit împreună cu ei până la sfârșit cele rele, a suferit, dar a și fost încununat împreună cu ei; Clement al lui Panculos, preot cipriot și slujitor al adevăratei vii a lui Hristos, ramură pururea înfloritoare și cu bun rod, mărturisitor și crainic al credinței ortodoxe; Maxim cel cu adevărat fericit și Teodoret, darul cel adevărat, frați de sânge de la Muntele Frumos, cetățenii Ierusalimului de Sus și mărturisitori ai credinței supraluminoase; Teoctist și Varnava, luminată doime, ciprioți și ei și frați de sânge; Ieremia, care a îmbrățișat viața cu adevărat singuratică și liniștită, arătător și dascăl al credinței ortodoxe; Grigorie, ochiul cu adevărat veghetor și mărturisitor al bine-cinstitoarei credințe; Iosif, fiul lui Leon, paramonar al preasfintei Născătoare de Dumnezeu; Gherasim, cel care a lăsat toate și a luat pe umăr crucea, și el mărturisitor și crainic al adevăratei credințe; Gherman, cel ce a primit în sine însuși prețuita cinstire și grăia având în el însuși pe Hristos întreg, și el mărturisitor al adevăratei credințe. Acești de trei ori feriți și de trei ori cuvioși părinți ai noștri mărturisitori și martiri au făcut trei ani de zile în întunecoasa temniță a latinilor îndurând orice maltratare, fiind însă turnuri de diamant în foame, în sete, în tot felul de strămtorare și goliciune într-un loc întunecos și împuțit. După care, interogați fiind cu multe interogatorii și necedând voinței latinilor, fiind duși de trei ori feriți părinți pe culmea Levkosiei și la ordinul înținaților latini, prin tot râul Levkosiei lovindu-i fără milă cu toiege și tăindu-le sfintele trupuri, în cele din urmă au aprins un foc care ardea cu multe lemne și aruncați fiind în el de trei ori feriți și-au dat sufletele în mâinile Dumnezeului Celui Viu.

4

⁷¹ *Ibid.*, pp. 238–239, după codicele unic *Vatic. gr. 1409*, f. 239v.

**Ale aceluiiași monah Macarie Caloritis stihuri la sfârșitul cărții pe care a scris-o⁷²
(1231)**

Scriu-s-a cartea aceasta / de mine, cel mai mic, / sărac și lipsit de carte, / străin și mai sărac decât toți, / îmbrăcat în zdrențe, îmbrăcat în negru, / repede monah, chipurile, / al cărui nume este / Macarie, robul lui Hristos. / Dar acela care are / cartea de față / și toți câți se întâmplă / să o vadă adeseori, / să nu mi-o faceți / ca reproș cu toții, / căci vrednic sunt de reproșuri de la toți. / Dar pentru că eram închis / în închisoare, / n-am văzut poate întru totul / ceea ce am scris aici. / De aceea punerea tuturor / literelor și semnelor / este indistinctă / și cu totul neclară. / Căci cel ce șade, vai mie, / în întuneric, nevăzând, / cum va trasa literele / după cum vrea și după cum se cere? / De aceea vă cer / să nu mi se facă acest reproș de voi [...] / Dar să nu intre la bănuială cineva / din voi, cei care ascultați, / că din altă pricină / am fost închis în închisoare. / Departe de asta, bunule prieten, / iubite frate, / căci cauza / ți-o voi lămurii, / ca să știi. / Cum eram noi în munte, / șezând în isihie, / au venit doi latini / vrând să stea la discuți. / Noi însă, spunându-le adevărul / și mărturisind / credința noastră adevărată, / [...] ne-au predat din invidie / căpeteniei lor [...] și iarăși luându-ne / înaintea tuturor / același cuvânt al adevărului / l-am grăit cu toții [...] și, neavând ce să facă, / din invidia nemăsurată / ne țin pe toți în închisoare / ca niște puternici stăpâni ai locului; / căci cu toții împreună suntem / treisprezece la număr. / Dar cine va putea spune / toate maltrătarile lor? / căci în fiecare zi ne omoară pe toți. / Nu ne îngăduie să vedem lumină / nici ziua, nici noaptea, ci ne țin închiși / în întuneric ca într-un iad. / Din iubire, așadar, / am scris această carte / încuiat acum așa / în bezna întunecoasă. / De aceea ție, / celui ce ții în mână această carte, / îți cer: adu-ți aminte de mine, săracul tău, / și de sunt viu, și de mor. / Căci pentru adevăr / suntem gata să murim; / pentru asta am și venit / aici cu înflăcărare. / Suntem însă ținuți cu forța / acum în închisoarea asta / de șapte luni / și cartea s-a isprăvit. [...] Ce va urma / cu noi, săracii și străinii, / Dumnezeu știe. În El ne punem / nădejzile zi și noapte / și așteptăm / câte va rândui pentru noi. / Ține deci cu exactitate / toate cele din această carte, / ca să afli folos / și pentru sufletul, și pentru trupul tău. Amin.

5

**Istorie despre când, unde și în ce moment au apărut diferențele latinilor față de noi
și, iarăși, când au blasfemiât față de Duhul Sfânt și când a fost întreruptă
pomenirea papei⁷³
(1254–1256)**

⁷² Traducerea textului grec editat după codicele *Vatic. Palat. gr. 367* de G.S. Mercati, *Revue de l'Orient chrétien* 22 (1920–1921), pp. 190–191.

⁷³ Traducerea textului editat după codicele unic *Paris. gr. 1286* de A. Beihammer și Ch. Schabel: „Two Small Texts on the Wider Context of the Martyrdom of the Thirteen Monks of

Trebuie știut că în anul 684⁷⁴, pe timpul împărăției lui Constantin Pogonatul, a avut loc al Șaselea Sinod Ecumenic; l-au condus Agathon al Romei, Gheorghe al Constantinopolului, Teofan al Antiohiei, Petru monahul ca reprezentant al Ierusalimului și s-au reunit împotriva monoteiștilor Sergios al Constantinopolului, Honorius al Romei, Cyrus al Alexandriei și al celor de un gând cu ei, pe care depunându-i și predându-i anatemei au întărit ortodoxia. În acest sfânt Sinod⁷⁵ deci au fost grăite și unele diferențe al latinilor, adică postirile sâmbetelor, mâncărurile de carne crudă și de animale sugrumate și celelalte diferențe; și după ce au fost discutate aceste teme, au fost adoptate canoane și hotărâri împotriva lor. Dar atunci n-au fost încă discutate tema azimelor și inovația despre Sfântul Duh.

Iar pe timpul împărăției lui Leon cel Înțelept, Fotios patriarhul⁷⁶ a fost dat jos din scaunul patriarhal al Constantinopolului și, alergând la Roma, întrucât papa avea dreptul de apel ultim, a cerut ajutor și revocare de la el. Trăind deci un timp la Roma și aflând cu exactitate toate cele păzite de ei, adică liturghia cu azimă și altele câteva cu totul în afara Bisericii ortodoxe și catholice, revenit apoi iarăși în Orașul lui Constantin și ținând sinod a făcut arătate tuturor cele pe care le-a văzut făptuite acolo. Și toți arhieriei au răspuns împreună că toate acestea sunt păgânești și în afara credinței ortodoxe și, dacă nu vor fi îndreptate, pomenirea papei va fi scoasă din diptice. După care scriu scrisori papei și episcopului Aquileii, sau Veneției, și celorlalți frunțași și altele generale în toată Italia.

Și Petru al Antiohiei, Nicolae al Metonei și Vasile, ieromonah de la mănăstirea Studiu, care a fost chemat și demascator al latinilor din pricină că le-a demascat pe larg exact și limpede înfățișându-le cu multe exemple și mărturii că aceste obiceiuri care domnesc, adică azimele, păzirea sâmbetelor, indiferența față de carnea de animale sugrumate, curățirile din noul și stropirile, desființarea miercurilor și vinerilor și a sfântului și marelui post și celelalte, pe care le scriu în detaliu, toate acestea le-au demascat și le-au înfățișat că sunt străine și în afara credinței ortodoxe și a învățăturii sfinților apostoli.

Dar papa și cei împreună cu ei n-au vrut nicidecum să audă că greșesc cătuși de puțin, ci rămânând în nesupunerea și trufia lor susțineau că „așa am primit și așa vrem să ținem”. Și atunci pomenirea papei n-a fost întreruptă cu totul. Mai apoi însă, după trecerea mai multor ani, pe timpul împărăției lui [...], patriarh în orașul lui Orașul lui Constantin fiind preasfântul Sergios⁷⁷, și toți italienii înclinând spre erezie, a fost arătat

Kantara in Cyprus, 1231”, în *Polyptychon. Homenaje a Ioannis Hassiotis*, Granada, 2008, pp. 77–79.

⁷⁴ De fapt 680–681.

⁷⁵ De fapt la Sinodul Trullan din 691–692 în canoanele 13, 36 și 55.

⁷⁶ Întreg acest episod legat de Patriarhul Fotios ajuns la Roma și urmările lui e o invenție fictivă și nu corespunde adevărului istoric.

⁷⁷ Sergios II al Constantinopolului, 1001–1019.

că blasfemiează și față de Duhul Sfânt. Auzind asta, cele patru patriarhii au întrerupt desăvârșit pomenirea papei din diptice, cum scrie Petru al Antiohiei⁷⁸ preasfântului Mihail Kerularios al Constantinopolului⁷⁹, pe timpul împărăției lui Constantin Monomachos⁸⁰, că „sunt treizeci și opt de ani de când a fost scoasă pomenirea papei, dar n-a fost anatemizat”. Căci în zilele lor au făcut sinod și au vrut să-i anatemizeze ca pe niște călcători ai predaniilor dumnezeiești și inovatori de lucruri străine. Dar Monomachos a oprit asta, temându-se de atacurile lor.

Iar pe timpul împărăției lui kyr Manuel⁸¹ au venit în Constantinopol primii dintre cardinali și s-a întrunit un mare sinod. Și spunând multe și auzind cele ce s-au întâmplat, n-au căzut de acord, ci mai mult au fost purtați toți spre voința și obiceiurile lor. Ajungând deci în impas, împăratul și sinodul și tot senatul s-au rupt de ei cu separare desăvârșită, ca să nu mai aibă nici o comuniune cu ei, dar nu s-au predat unei excluderi desăvârșite ca pe celelalte erezii din pricină că sunt un neam mare și vestit.

Iar de pe timpul împărăției lui Manuel Comnenul până pe acela al lui Ioan Vatatzis⁸² au devastat nebunește insulele și orașele și câte au putut le-au cucerit. Alungau arhierii ortodocși și în locul lor făceau cardinali de un gând cu ei până în Constantinopol, în Cipru, în marea Antiohie și în celelalte ținuturi pe care le dețineau. Dar nu numai asta, ci și restul poporului, pe preoți și pe monahi, îi forțau tiranic să gândească la fel ca ei, să stea în comuniune cu ei și să-i pomenească. Și pe câți se lăsau convinși de dogmele lor, pe aceștia îi tratau prietenește, dar pe cei care-i demascau ca pe niște călcători ai poruncilor dumnezeiești și întorceau cu totul spatele comuniunii eu ei îi pedepseau în public chiar și cu martiriu ca împărații și tiranii din vechime.

Martori ai acestui cuvânt sunt sfinții monahi din Cipru, pe care ținându-i trei ani de zile în închisoare au adus asupra lor tot felul de pedepse. Iar după acest răstimp, pentru că nu s-au lăsat convinși de ei să mărturisească fie și doar cu gura: „Mărturisiți bine”, furioși, pe unii i-au omorât legându-i de cozile dobitoacelor și târându-i prin locuri pietroase, iar pe cei mai de seamă dintre ei, aprinzând un foc foarte mare, i-au ars în el. Iar egumenul lor, avva Ioan, s-a arătat mult timp tuturor stând în mijlocul focului și rugându-se. Atunci, furios, unul din cei ce stăteau pe margine, scoțând un ciomag împotriva lui și lovindu-l, l-a aruncat în mijlocul flăcării și așa cuviosul și-a dat sfântul său suflet lui Dumnezeu. Iar când focul acela s-a stins, aflând rămășițele neatinsse, adunând oasele a tot felul de animale și fiare sălbatice, le-au adăugat peste rămășițele sfinților. Și, aprinzând un al doilea foc peste ele, n-au slăbit focul până ce la sfârșit s-au făcut cenușă.

⁷⁸ Petru al Antiohiei, 1052–1056.

⁷⁹ Mihail Kerularios al Constantinopolului, 1043–1058.

⁸⁰ Constantin IX Monomachos, 1042–1055.

⁸¹ Manuel I Comnenul, 1143–1182.

⁸² Ioan III Vatatzis, 1222–1254.

Iar papa și cei împreună cu el, loviți de conștiință din pricina separației desăvârșite, au trimis pe timpul împărăției lui Ioan Vatatzis pe unii din așa-zișii „frați minori” stabiliți aici ca ducându-se, chipurile, la Ierusalim și întâlnindu-se cu preasfântul patriarh Germanos⁸³ în orașul Niceea i-au transmis salutare ca din partea papei. După care patriarhul a avut discuții cu ei din pricina pedepselor și tiraniilor de fiecare zi și pe care le pătimeau de la ei creștinii ortodocși în ținuturile pe care le stăpânesc și mai ales din pricina pomeniților sfinți părinți pe care-i martirizaseră în Cipru. Loviți fiind deci aceia, au replicat acelui cuvânt așa: „Papa și cei de frunte împreună cu el sunt nu puțin supărați pentru asta zicând: Dacă ar fi vrut Biserica grecilor și ar fi trimis aici la noi pe unii, dacă ar fi cerut ceva pentru pace și armonie, bucuros am fi făcut asta.” Întrucât aceia n-au vrut mai întâi să trimită la noi, ca să nu apară că se condamnă pe ei înșiși și cer îndreptare. Ci, rămânând în trufia și nesupunerea lor, au trimis spre înșelare pe trimișii aceia ca să ceară să trimitem noi mai întâi la ei și să le dăm nas că, dacă n-am fi greșit noi, nu le-am fi scris primii, cum a arătat ulterior scrisoarea lor. Și patriarhul Germanos a raportat bucuros acestea împăratului Ioan. Și împăratul și patriarhul, scriind scrisori pline de toată iubirea, umilința și înțelegerea, le-au trimis papei. Iar scrisoarea patriarhului începea așa: „Doamne, mântuiește [...]”

6

Împotriva erorilor grecilor: despre Taina altarului⁸⁴ (1252)

După ce am vorbit mai sus despre purcederea [Duhului Sfânt din Fiul], pe care grecii o neagă, despre rai, iad și despre purgatoriu, despre care gândesc rău în chip asemănător, să vedem acum despre Taina iubirii, adică despre Euharistie.

Iar pentru că în apărarea erorii lor par să pună înainte câteva rațiuni frivole, trebuie puse pe primul loc cele prin care, sub pretextul evlaviei, nutresc eroarea lor, ca să fie reprobați nu numai prin rațiuni și autorități, ci să apară și de unde și de la cine și-au avut obârșia, ca, lipsiți de tăria fermității, să apară ca o casă fără temelie și la cel mai mic impuls al credincioșilor toată structura răutății lor să fie expusă ruinei.

Așadar, în anul 1054 de la nașterea Domnului, pe timpul papei Leon IX, a fost în orașul regină Constantinopol un patriarh pe nume Mihail Kerularios. Urmând în toate înaintașului său, Fotios patriarhul, care a încercat cel dintâi să-și ridice grumazul trufaș împotriva pontifului suprem, și acesta s-a străduit pe cât a putut, măcar că nu i s-a îngăduit, ca printr-o hotărâre bisericească să-i invite pe toți latinii care trăiau în acel timp în acest oraș sub împăratul grec la ritul grecilor, mai ales la a jertfi cu pâine dospită. Dar pentru că o atât de mare nelegiuire n-a putut rămâne mult timp ascunsă curiei romane, au

⁸³ Germanos II, 1223–1240.

⁸⁴ Traducerea textului latin editat de Beihammer și Schabel, 2008, p. 74; cf. și *Contra errores Graecorum. Incipit tertia distinctio: de sacramento altaris*. PG 140, 518D.

fost trimiși de pontiful suprem legați în sus-zisul oraș, care, înfrânând cu autoritatea Scaunului Apostolic acea pornire sălbatică, l-au lovit pe el și pe următorii săi cu sabia anatemei. Și atunci grecii, stârniți de imboldul unei invidii și mai mari, au publicat spre combaterea Bisericii romane cât de multe cărți și tratate au putut și au poruncit cu strictețe să fie citite de urmașii lor ca unele autentice și având tăria credinței catolice; iar pe cei care ar îndrăzni să dogmatizeze lucruri contrare lor i-au denunțat ca eretici în biserici cu voce răsunătoare, ceea ce se păzește până astăzi în adunările din bisericile lor.

Urmându-l, așadar, până astăzi pe acest Mihail, nu se rușinează să-i declare cu voce publică pe latini drept „azimiți”. De aceea la ei taina sfântului sacrament a ajuns într-un blestem și un dispreț atât de mare, încât nu numai că refuză să guste din ea în primejdie de moarte, ci aleg să suporte mai degrabă supliciul focului decât să-l mărturisească simplu sacrament. Dovada e Ciprul care în timpul nostru pe 12 monahi greci chinuiți de această eroare i-a făcut prin flacăra noi martiri ai diavolului. Căci sus-zișii monahi spuneau că sacramentul latinilor e lut, nu sacrament, și cei care-l jertfesc sau gustă jertfesc idolilor în felul păgânilor.

Omiliile CXI și CXII ale Sfântului Petru Chrysologul

Asist. Dr. Dragoș Boicu¹

I

Abstract:

Of the approximately 190 homilies of St. Peter Chrysologus, two sermons [CXI-CXII] stand out, being dedicated to explaining the problematic question of the original sin, as it is presented in St. Paul's Epistle to the Romans. Although they are not meant to explain in detail the problem of original sin, as Augustine does, the two homilies reveal specific aspects of the Church of Ravenna to relate to this doctrine.

Keywords:

Peter Chrysologus, Ravenna, original sin, Epistle to the Romans, homily

I

Deși se numără printre cei mai populari predicatori latini ai Antichității, Sfântul Petru Chrysologul (†450) rămâne în continuare un autor obscur pentru Orient, fiindu-i trecute cu vederea claritatea doctrinară și contribuțiile omiletice în care abordează cu simplitate numeroase teme de interes pentru contemporanii săi, dar valabile și pentru creștinul de astăzi.

În pofida dimensiunilor reduse și a conținutului nepretențios, omiliile Sfântului Petru reprezintă un consistent reper pentru stadiul teologiei apusene la finele Antichității. Scurtele cuvântări reflectă un anumit tip de exegeză patristică, dar și numeroase particularități locale, care întregesc imaginea pe care o proiectăm deformat asupra creștinismului latin din secolul al V-lea. Astfel, în prima jumătate a aceluși veac, cel puțin potrivit omiliilor Sfântului Petru Chrysologul, teologia creștină încă nu este copleșită de

¹ Dragoș Boicu, Asistent la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. E-mail: dragos.boicu@ulbsibiu.ro.

viziunea Fericitului Augustin, ci există viziuni diverse și nuanțe care infirmă senzația de uniformitate pe care o presupunem de cele mai multe ori în Occident².

Între cele aproximativ 190 de piese omiletice atribuite episcopului Ravennei găsim un foarte interesant grupaj de 9 (CVIII-CXVI) tâlcuiri succinte ale Epistolei către Romani a Sfântului Apostol Pavel, după cum urmează³:

Omilia	Pasajul paulin tratată
CX	Rm 4,23-25; 5, 1-8
CXI	Rm 5, 12-14
CXII	Rm 5, 17-21
CXIII	Rm 6, 1-14
CXIV	Rm 6, 15-21
CXV	Rm 7, 1-6
CXVI	Rm 7, 7-11
CVIII	Rm 12, 1
CIX	Rm 12, 1
CXX	Rm 12, 2 și 4-21

Potrivit acestui tabel se poate deduce un interes ridicat al Sfântului Petru Chrysologul pentru Epistola către Romani, precum și existența unui plan de exegeză sistematică a textului paulin, așa cum este el fragmentat în pericope potrivit lectionarului latin folosit la Ravena. De aici am putea deduce și faptul că numărul cuvântărilor dedicate acestei epistole ar fi fost mult mai mare.

Din acest grupaj se remarcă omiliile CXI și CXII, care tâlcuiesc a doua parte a capitolului 5 din *Epistola către Romani* (v. 12-21), considerat de către Hristu Andrusos „locul clasic și perfect despre originea păcatului universal și ereditar”⁴. Este o temă delicată, provocatoare, cu caracter tainic, nepătruns de introspecțiile teologilor. De altfel, implicațiile soteriologice, antropologice, cosmologice ale păcatului strămoșesc i-au provocat pe Sfinții Părinți și autorii creștini să formuleze totuși explicații, fără a elucida totuși misterul care învăluie în special aspectul transmiterii lui la urmașii lui Adam. Același Andrusos explică eșecul de a penetra taina întrucât „rațiunea nu poate demonstra de la sine existența păcatului ereditar, că acesta provine de la protopărinte, și

² Grigore Dinu Moș, *Asumarea transcendentă a vinei. Eșeu despre problema transmiterii păcatului strămoșesc*, Eikon, Cluj-Napoca, 2013, p. 30.

³ Am urmat reordonarea realizată de Alejandro Olivar în *Los Sermones de San Pedro Crisologo. Estudio critico*, Abadía de Montserrat, 1962, p. 279.

⁴ Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1930, p. 162.

nici nu poate înțelege, din cauza caracterului lui misterios, cum s-a făcut păcatul unuia, păcat al multora”⁵. De aceea și părintele profesor Grigore Dinu Moș consideră că multe explicații nu doar că „nu pot destrăma vâlul misterului, ci mai mult întunecă decât luminează dogma păcatului strămoșesc”⁶.

Context

Fie că l-au denumit „păcat strămoșesc” (προγονική ἀμαρτία, προπατορική ἀμαρτία) sau „păcat originar” (originale peccatum, peccata originalia, vitium originis) autorii patristici au avut în vedere momentul relatat în Geneză, capitolul 3. Desigur, când ne referim la acest păcat ancestral facem uneori distincție între cele două faze ale sale: neascultarea poruncii (momentul moral) și gustarea ca materializare a neascultării, împlinire și consecință a neascultării, care este, în fond, o opunere a omului față de Dumnezeu⁷. Alteori avem în vedere urmările păcatului strămoșesc asupra naturii umane (pierderea harului și slăbirea firii omenești, ca alterare ontologică a sa printr-un proces de „dezagregare” ce conduce logic și firesc spre moarte fizică)⁸. Și totuși, prima referință explicită la păcat o găsim în Sfânta Scriptură abia după izgonirea protopărinților din Eden, când Dumnezeu îl avertizează pe invidiosul Cain „de nu faci bine, păcatul bate la ușă și caută să te târască, dar tu biruiește-l!” (Fc 4, 7). Putem deduce de aici că deși omul putea evita săvârșirea păcatului la un moment dat, totuși nu poate face abstracție de această „forță care planează în jurul oricărei acțiuni umane”⁹. Astfel se face simțită o putere exterioară care exercită o presiune constantă asupra umanității, compromisă și căzută, viziune pe care o regăsim sporadic enunțată în Vechiul Testament (Iov 15:14-16; Ps 13:3, 50:5, 57:3, 142:2; Eccl 7:20, 9:3; Is 53:6; Ier 17:9).

Profund ancorat în tradiția iudaică, Sfântul Apostol Pavel dezvoltă această idee în construirea argumentației privind lucrarea răscumpărătoare a Mântuitorului Iisus Hristos și starea morală a omului, așa cum sunt ele prezentate în *Epistola către Romani*, iar miezul doctrinei despre păcatul strămoșesc îl reprezintă enunțul: „precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el” (Rm 5:12).

Dar până la această afirmație Apostolul neamurilor subliniază faptul că Evanghelia lui Hristos „este puterea lui Dumnezeu spre mântuirea a tot celui care crede, iudeului întâi și elinului” (Rm 1:16), iar dreptatea divină se descoperă nu atât prin Lege, cât prin

⁵ *Ibidem*, p. 164.

⁶ Grigore Dinu Moș, *op. cit.*, p. 8.

⁷ Dumitru Stăniloae, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, în *Ortodoxia*, nr. 1/1957, p. 3-4; Grigore Dinu Moș, *op. cit.*, p. 12-13.

⁸ Dumitru Stăniloae, art. cit., p. 14-17; Grigore Dinu Moș, *op. cit.*, p. 22-29.

⁹ Ian A. McFarland, *In Adam's fall: a meditation on the Christian doctrine of original sin*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2010, p. 8.

credință (1:17). Evidențierea raportului lege-păcat/fărădelege și al eșecului împlinirii Legii reprezintă premisa recunoașterii că „dreptatea lui Dumnezeu vine prin credința în Iisus Hristos, pentru toți și peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire. Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu” (Rm 3, 22-23).

Dezvoltând tema îndreptării prin credință, Apostolul Pavel accentuează că aceasta se face prin credința „în Cel ce a înviat din morți pe Iisus, Domnul nostru, Care S-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru dreptatea noastră” (Rm 4:24-25). Moartea lui Hristos „pentru cei necredincioși”, „când noi eram încă păcătoși”, pregătește cadrul pentru enunțul menit să pună în antiteză universalitatea păcătoșeniei și cea a răscumpărării (Rm 5:12-13), construind clasicul paralelism Adam cel vechi – Hristos, noul Adam (Rm 5:14-21; 1 Co 15:21-22, 44-49). Cu acest prilej Apostolul leagă în mod explicit păcatul lui Adam de păcătoșenia omenirii subliniind că „prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți” (Rm 5:19). Dar nu explică cum anume păcatul lui Adam i-a făcut pe cei mulți păcătoși, ci doar implică ideea că a deschis ușa păcatului pentru toți urmașii aceluia. Tema stării de păcătoșenie sau a voinței slăbite a omului este ulterior dezvoltată în capitolul 7 și atinge apogeul în formula: „nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc. Iar dacă fac ceea ce nu voiesc eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine” (Rm 7:19-20). Și aici păcatul pare să fie autonom, desprins de actul volițional, fiind mai degrabă o putere externă care afectează acțiunea umană, de care este legată inextricabil.

Învățătura Sfântului Apostol Pavel despre păcatul original este până la un punct dependentă de concepțiile iudaice despre Adam și originea răului, respectiv a morții (Sir. 14:17, 25:24; Sol. 2:23-24), dar nu insistă cu speculații asupra modului concret în acestea pătrund în lume, ci este interesat de faptul în sine¹⁰: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el” (Rm 5:12).

În schimb unii autori creștini au simțit nevoia să dezvolte această învățătură cu atât mai mult cu cât construcția paulină ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον are un grad de ambiguitate, după cum se poate sesiza din diversitatea interpretărilor Părinților greci a expresiei ἐφ' ᾧ.¹¹ Astfel, nuanțele și interpretările autorilor greci echivalează această sintagmă cu ὅτι sau διότι (pentru că, deoarece), σύν (cu [Adam]), δι' οὗ (din pricina căruia [lui Adam]), καθ' ὃ (în măsura în care), ori ἐν τῷ θανάτῳ (din pricina morții)¹².

Pe de altă parte, apusul latin a tins mai degrabă spre o viziune uniformă, plecând de la „o claritate gramaticală artificială asupra textului”, care a fost sintetizată de către Fericitul Augustin în doctrina „păcatului originar”, elaborată în jurul conceptului de

¹⁰ James D.G. Dunn, *Romans 1-8, Volume 38A (38) (Word Biblical Commentary)*, Word Books Publishers, Dallas, 1988, p. 272.

¹¹ Grigore Dinu Moș, *op. cit.*, p. 37-91.

¹² *Ibidem*, p. 91.

„culpabilitate moștenită”¹³. Dar la baza acestei interpretări arbitrare, care între timp a devenit normativă, determinată de rațiuni apologetice și convingeri doctrinare echivoce, stă și o traducere defectuoasă¹⁴ a expresiei ἐφ' ᾧ cu structura „in quo” (în care): *in quo omnes peccaverunt*, cum o redă Fericitul Ieronim în *Vulgata*. Aparent textul este mult mai limpede, dar, chiar și așa, forma pronumelui relativ creează incertitudini: fie este un ablativ masculin, care trimite la Adam, fie un ablativ neutru, care se referă la păcat (*peccatum*). Se pare totuși că versiunea lui Ieronim nu face decât să urmeze și să confirme o puternică tradiție de interpretare a acestui pasaj, care s-a dezvoltat în a doua jumătate a veacului al IV-lea, așa cum se regăsește în scrierile Sfântului Ambrozie de Milano¹⁵ ori ale autorului anonim desemnat convențional Ambrosiaster¹⁶.

Plecând de la aceste date nu ne miră deloc poziția Fericitului Augustin, a cărui exegeză la *Romani* 5:12 este considerată de unii „cea mai sublimă eroare de lectură din istoria gândirii creștine”¹⁷. Atribuindu-i Apostolului Pavel convingerea că toți oamenii au păcătuit „în Adam”, Augustin a fost practic forțat de logica sintaxei să considere tot mai insistent păcatul strămoșesc drept o vinovăție moștenită, printre consecințele căreia se numără și chinul etern al pruncilor care au murit nebotezați.

Pe de altă parte, episcopul de Hippo Regius corelează pasajul din *Epistola către Romani* cu textul din *Epistola I către Corinteni* 15:22: ὡςπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν (lat. sicut in Adam omnes moriuntur) și accentuează paralelismul construit de Sfântul Pavel între vechiul și noul Adam. În logica contrastului dintre tip și antitip, așa cum îndreptarea tuturor își are sursa *în* Iisus Hristos la fel și păcătoșenia sau nedreptatea tuturor oamenilor își are originea *în* Adam¹⁸.

De-a lungul scrierilor sale, Fericitul Augustin dezvoltă această teorie a păcatului original, insistând asupra a cinci elemente: 1. existența unui păcat primar săvârșit în Eden (actul în sine care este sursa păcatului original – *peccatum originis originans*); 2. toți oamenii sunt părtași acestui păcat în virtutea solidarității cu Adam, protopărintele lor;

¹³ *Ibidem*, p. 91, 30.

¹⁴ Teologul ortodox David Bentley Hart consideră această traducere drept „the notoriously misleading Latin rendering of Romans 5:12”, cf. David Bentley Hart, „Traditio deformis”, în *First Things*, 5/2015. <https://www.firstthings.com/article/2015/05/traditio-deformis> (2.08.2021)

¹⁵ Sf. Ambrozie, *Apologia Altera Prophetarum David*, XII.71, PL 14:958: Omnes in primo homine peccavimus, et per naturae successionem culpa quoque ab uno in omnes transmissa successio, est. [...] Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes pertransiit peccatum”.

¹⁶ Ambrosiaster, *Commentaria in Epistola ad Romanos*, PL 17:92: „in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt”

¹⁷ David Bentley Hart, „Traditio deformis”: „the most sublime «strong misreading» in the history of Christian thought”.

¹⁸ Jesse Couenhoven, „St. Augustine’s Doctrine of Original Sin”, în *Augustinian Studies*, nr. 36:2 (2005), p. 363.

3. toți oamenii au un păcat moștenit și moștenesc și vina păcatului; 4. ca urmare a păcatului firea omenească este pedepsită prin suferințe, slăbiciuni și moarte; 5. păcatul și pedeapsa sunt transmise de la o generație la alta¹⁹. Fără a insista aici asupra învățaturii lui Augustin, sau a modului în care a fost însușită de Biserica Apuseană, merită menționat faptul că eforturile lui de a clarifica învățătura despre „păcatul originar” trebuie privite și în contextul mai larg al polemicii cu pelagienii, care promovau autonomia morală, aproape completă, a omului față de Dumnezeu²⁰.

Nu trebuie uitat că între învățăturile imputate lui Pelagiu, Coelestius (Celestin) și ulterior lui Iulian de Eclanum se număra convingerea că păcatul lui Adam a fost doar al său personal, fără consecințe ereditare asupra întregii omeniri. Precizarea unei poziții „ortodoxe” pe marginea acestui subiect a devenit o necesitate odată cu demascarea viziunii eterodoxe a lui Pelagiu și Coelestius ca urmare a memoriului cu extrase din lucrarea *Contra traducem peccati*, adresat de diaconul Paulin din Mediolan episcopului Aurelian al Cartaginei. Chemat în fața unui sinod reunit la Cartagina în 411 (probabil cel coordonat de Flavius Marcellinus pentru combaterea donatismului)²¹, Coelestius se apară arătând că nu există o poziție oficială și unanimă a Bisericii asupra transmiterii păcatului strămoșesc și, în consecință, el nu poate fi condamnat²². Excomunicarea lui nu a împiedicat răspândirea pelagianismului – încurajat de poziția echivocă a răsăritenilor²³, ceea ce a provocat reacția promptă a Fericitului Ieronim și a preotului Paulus Orosius din Gallaecia, care s-au adresat Fericitului Augustin pentru a pregăti un răspuns teologic la rătăcirile promovate Pelagius. Replica a fost expusă în tratatele *De natura* și *De natura et gratia*²⁴, precum și lucrarea *Contra Iulianum (opus imperfectum)*²⁵. Mănat de dorința de a apăra învățătura Bisericii despre lucrarea harului în mântuirea personală, episcopul de Hippo Regius a combătut „emanciparea” antropologică și soteriologică a lui Pelagius,

¹⁹ *Ibidem*, p. 364.

²⁰ Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. I, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, p. 260-261.

²¹ A se vedea și Dragoș Boicu, *Împăratul teodosian – patronul universalismului roman și al ecumenicității Bisericii*, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 353-360.

²² Philip Schaff, „The Pelagian Controversy – A historical essay”, în *Bibliotheca Sacra and Theological Review*, nr. 18, 1848, p. 212-213.

²³ Giulio Malavasi, „The involvement of Theodore of Mopsuestia in the Pelagian controversy: a study of Theodore’s treatise Against those who say that men sin by nature and not by will”, în *Augustiniana*, nr. 64 (1-4), p. 227-260.

²⁴ Joseph Pohle, „Pelagius and Pelagianism”, în *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, New York, Robert Appleton Company, 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/11604a.htm> (23 iulie 2021).

²⁵ Jesse Couenhoven, art. cit., p. 359.

până ce a căzut în extrema opusă și a ajuns să postuleze suveranitatea absolută a lui Dumnezeu asupra voinței umane și, în cele din urmă, predestinația²⁶.

Text

Fără să își propună să dezbată în mod special problema păcatului strămoșesc, Petru Chrysologul este mai degrabă nevoit să o menționeze în omiliile CXI și CXII, în contextul explicării capitolului 5 al *Epistolei către Romani*.

Astfel, în cea dintâi cuvântare (CXI) Sfântul Petru subliniază că lectura acestui pasaj nu trebuie să fie un prilej de speculații sofisticate, ci de întristare și de asumare lăuntrică a unei realități de care sunt afectați toți oamenii deopotrivă (§1). Relația dintre Adam și descendenții săi este acceptată ca un dat incontestabil, iar scopul inițial al acestei legături era acela de a împărtăși urmașilor lui Adam toate darurile, bunătățile și binecuvântările dumnezeiești. Dar din nefericire, în virtutea aceleiași relații, Adam devine „intrarea”, un punct de acces al tuturor răutăților în toți descendenții săi, iar consecințele sunt suportate de întreaga lume (§2). Pătruns în lume prin intermediul primului om, păcatul se năpustește asupra întregii omeniri și îi prinde pe urmașii lui Adam, devorându-i prin moarte și înghițindu-i în adâncul pământului (§3). Faptul că suntem moștenitori ai datoriei lui Adam și ai suferințelor le poate părea unora o nedreptate. Sfântul Petru reproduce aici câteva dintre reproșurile pelagianilor care refuză să accepte vreo vinovăție ereditară sau consecință a greșelii altuia, fie și a strămoșului Adam (§4). Deși păcatul nu devine parte constitutivă a naturii omenești, pedeapsa pentru păcat are consecințe concrete asupra naturii, pe care o înrobește prin moarte (§5). Singur Hristos este Cel care ne poate izbăvi de acest păcat și de efectele lui, iar dacă acceptăm prin credință că Hristos este Răscumpărătorul și Mântuitorul nostru trebuie să recunoaștem și că am moștenit osânda lui Adam (§6). Explicând relația dintre păcat și Legea lui Moise, episcopul subliniază că menirea Legii era să scoată în evidență călcarea de lege (§7), iar moartea i-a înghițit pe cei căzuți prin propriile greșeli, dar și pe cei care nu aveau altă vină decât pe cea a protopărintelui (§8). În încheiere îi îndeamnă pe toți să accepte faptul că așa cum îi datorăm lui Adam moartea noastră, tot așa îi datorăm și lui Hristos viața (§9).

În următoarea omilie (CXII) Sfântul Petru continuă tâlcuirea la textul paulin și accentuează că îi este cu anevoie să explice „taina de nedescris”, motiv pentru care, renunțând la artificiile retorice, își propune doar să redea cu simplitatea cuvintele Scripturii (§1). Nu-l putem considera pe Dumnezeu autorul morții sau că ar fi sădit-o în natura omului, ci trebuie să înțelegem că moartea este dobândită de urmași de la unul și cel dintâi om (§2). Explorând paralelismul Adam-Hristos, episcopul evidențiază că

²⁶ Eugène Portalié, „Teaching of St. Augustine of Hippo”, în *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2. New York: Robert Appleton Company, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/02091a.htm> (7 august 2021).

primul om, dar și Adam cel nou reprezintă două principii sau începuturi: unul al morții, Celălalt al vieții, unul al pedepsei, Celălalt al iertării (§3-4). Legea nu a făcut decât să scoată și mai mult la iveală slăbiciunea omului, împovărându-l pe cel care o încalcă, dar scopul este acela de a vădi boala tainică strecurată în firea omenească. Totuși, prescripțiile Legii nu reușesc să și vindece rana descoperită. În schimb Hristos, Doctorul suprem, aduce tămăduirea (§5), revărsând din plin harul Său peste suferințe (§6).

În aceste două predici putem sesiza mai multe elemente ce ne pot ajuta să reconstruim modul în care Sfântul Petru Chrysologul se raportează la problema păcatului strămoșesc. Cum am mai observat și în alte rânduri²⁷, ierarhul nu stăruie cu foarte mare plăcere asupra aspectelor dogmatice, trecându-le în revistă, dar fără să le dezbată în detaliu. Și în acest caz se ocupă doar tangențial de păcatul strămoșesc, provocat mai degrabă de obiecțiile ridicate de către pelagieni care împânziseră capitala apuseană a Imperiului Roman: „detești că ești găsit vinovat prin acela prin care te lauzi că ai ieșit la lumină. Dar zici: dacă datorez stirpei faptul că m-am născut, oare (datorez) și vinei faptul că natura m-ar face vinovat înainte de propria vinovăție?” (Omilia CXI.4).

Înainte de a puncta câteva dintre ideile Sfântului Petru, trebuie precizat că exegeza sa este în parte influențată de folosirea textului Vulgatei. În consecință, episcopul Ravennei va interpreta a doua parte din *Rm* 5:12 în logica impusă de relativul „in quo”, unde, așa cum am menționat, pronumele în ablativ poate fi în relație cu Adam/omul (masculin) sau cu păcatul (neutru). Ambiguitatea textului este reflectată de ezitarea ierarhului în determinarea cu precizie a lui „in quo”, motiv pentru care și formulează următorul enunț: „Sive in homine, sive in peccato; per illum et in illo omnes peccaverunt”. (Fie în om, fie în păcat, prin acela și în acela toți au păcătuit, Omilia CXI.5).

Cu toate acestea, de cele mai multe ori, Sfântul Petru pune acest „in quo” în relație cu Adam: toți au păcătuit în Adam. Cu sens similar mai găsim în text variantele *per quem/per Adam*. Faptul că Adam este pricina căderii tuturor oamenilor nu este o simplă convenție teologică, ci o veritabilă convingere exprimată insistent în repetate rânduri și sub diverse forme:

O milia	Textul latin	Traducerea
CX I.1	per unum hominem mundum totum suscepisse sententiam	lumea întreagă și-a primit osândă printr-un singur om.
CX	unius lapsus extitit ruina	din căderea unuia s-a ivit ruina

²⁷ Dragoș Boicu, „Trei omilii (LX-LXII) ale Sfântului Petru Chrysologul despre Crezul Apostolic”, în *Revista Teologică*, nr. 4/2020, p. 218-219; idem, „A opta omilie despre Simbolul de Credință (62a) a Sfântului Petru Chrysologul (CPL 229a)”, în *Mitropolia Ardealului*, S.N. I (36), nr. 1/2021, p. 82.

Trei omilii (LX-LXII) ale Sfântului Petru Chrysologul despre Crezul Apostolic

I.1	cunctorum	tuturor.
CX I.2	ipse qui erat causa bonorum omnium, omnium ianua factus est hic malorum	Cel ce era însuși pricina tuturor bunurilor, acesta s-a făcut intrare a tuturor relelor.

Dar *protoplasti facinus* sau nelegiuirea întâiului-zidit este indisolubil legată de vinovăția pe care Adam o dobândește, respectiv de transmiterea ereditară a vinei, formulată explicit atât în predicile care tâlcuiesc a doua parte a capitolului 5 din *Epistola către Romani*, dar și în alte cuvântări:

Omilia	Textul latin	Traducerea
CX I.1	unius culpa omnium defluxit ad poenam	vina unuia s-a revărsat spre pedeapsa tuturor.
CX I.1	Parentis vitium universo generi exitium ferele praeparavit	greșeala părintelui a pregătit nimicirea funestă pentru fiecare urmaș
CX I.2	Miraris eum posteris obfuisse, qui facinore suo damnaverit mundum.	Te miri că îi vatămă pe urmași, cel care a osândit lumea prin nelegiuirea sa.
CX I.3	<u>fonte lacrymarum talis nobis plane deflendus est parens, qui nos tantarum miseriarum reliquit haeredes, qui non solum collata bona perdidit, sed omnes posteros suos tam feris creditoribus obnoxios sic reliquit? O dura haereditas ac crudelis! O miseri quibus nec adipisci libuit, nec renuntiare licuit nos haeredes!</u>	trebuie plâns abundant un astfel de părinte de către noi, pe care ne-a lăsat moștenitori ai atâtor suferințe, care nu doar a pierdut bunurile încredințate, ci i-a lăsat astfel pe toți urmașii săi datori creditorilor atât de cruzi! O grea moștenire și crudă! O sărmani de noi moștenitori, căroră nu le-a plăcut nici să dobândească (moștenirea), nici nu ne-a fost permis să renunțăm la ea.
CX I.6	Sed tu quod per Christum iustificaris, amplecteris; et quod per Adam damnatus es, tu refutas; et alterius tibi poenam obfuisse conquereris, qui tibi conspicias alterius subvenisse iustitiam.	Dar tu care accepți faptul ești îndreptat prin Hristos, refuzi (să crezi) că ești osândit prin Adam, și te vaiți că pedeapsa unuia te vatămă pe tine, care observi că dreptatea Celuilalt te-a salvat.
CX II.4	scirent se eius culpa fuisse participes, cuius poenae socios se	să știe că ei sunt părtașii vinei lui, a cărui pedeapsă ei simt că o

	esse persentiunt	împărtășesc.
CX XIII.6	Nam et chirographum paterni debiti, quod morti singulos adiciebat, stylo culpae et reatus ipsius atramento tenebatur adscriptum, et ad subolis noxam multa temporum currebat usura.	Căci și zapisul datoriei părintești, care a adăugat morții pe fiecare, a fost păstrat înscris cu condeiul culpei și cu cerneala vinovăției și a acumulat multă dobândă de-a lungul timpului spre paguba odraslei.
CL VI.3	Adam primus homo, pater generis, origo generationis, naturae bonum, libertatem generis et germinis vitam sic perdidit, dum deliquit, ut malum naturae, servitutem generis, germinis mortem successio lamentanda portaret.	Adam primul om, părintele neamului (omenesc), originea descendenților, a pierdut astfel binele naturii, libertatea neamului și viața odraslelor, când a greșit, ca urmașii să îndure plângând răutatea naturii, înrobirea neamului, moartea odraslelor.

Datoria transmisă de Adam descendenților pare să aibă un caracter contractual, aspect evidențiat de termenul *chirographum*, un cuvânt împrumutat din greacă (χειρόγραφον), folosit de Sfântul Apostol Pavel (Col 2:14) și consacrat în literatura patristică răsăriteană unei evidențe divine care consemnează fărădelegile/încălcărilor legii. În același timp poate fi socotit ca un act de mărturisire a propriei vinovății (zapisul păcatelor)²⁸.

Am fi tentați să vedem aici influența sistemului juridic roman, dar nu este cazul. Din contră, în Dreptul roman se aplica prescripția extinctivă ceea ce însemna că o datorie era la un moment dat ștearsă de către creditor. De asemenea, era în vigoare un alt principiu al vechiului drept roman, al intransmisibilității datoriilor și creanțelor, care s-a menținut și în faza clasică a Dreptului roman. „Așa de pildă, datoriile născute din delict nu trec asupra moștenitorilor, întrucât dreptul de răzbunare al victimei, care stă la originea creanței sale, este intim legat de persoana delincventului”²⁹.

Pe de altă parte, vechile civilizații orientale cunoșteau această transmisibilitate a datoriilor, care se solda uneori cu înrobirea descendenților cum găsim menționat în 4Rg 4:1-7 sau Ne 5:5, iar Scriptura Vechiului Testament dă mărturie despre moștenirea consecințelor păcatelor de către generațiile următoare (Is 20:5, Ps 36:28, Plg 5:7).

²⁸ G.M. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy: Research Into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Brill, Leiden, 1973, p. 171

²⁹ Emil Molcuț, *Drept Roman*, Editura Press Mihaela SRL, București, 2000, p. 202. A se vedea și Adrian Constantin Manea, „Stingerea obligațiilor în dreptul roman”, în *Acta Universitatis George Bacovia. Juridica*, nr. 2/2012, p. 127-137.

Trei omilii (LX-LXII) ale Sfântului Petru Chrysologul despre Crezul Apostolic

Episcopul Ravennei nu insistă asupra modului în care această responsabilitate trece efectiv de la primul om la urmașii săi, acceptând fără rezerve viziunea Sfântului Apostol Pavel, exprimată în *Epistola către Romani*. Totuși pare să justifice această ereditate a vinovăției prin intermediul următoarelor două imagini:

O milia	Textul latin	Traducerea
CX I.6	Numquid non in semine tota arbor? Vitium ergo seminis vitium est totius arboris.	Oare nu în sămânță (se află) întreg copacul? Deci cusurul seminței este cusurul întregului copac.
CX II.4	Sicut fonti fluvius, sicut fructus semini, ita origini derservit aut addicta aut elicta posteritas.	Precum fluviul de izvor, precum fructul de sămânță, așa și posteritatea depinde de origine.

Defectul este moștenit de urmașii lui Adam în baza unei afectări reale a naturii umane, perpetuată sau transmisă „genetic” în natura fiecărei persoane, odată cu consecințele acestei vinovății ancestrale, dintre care cele mai evidente sunt înclinarea spre rău și osânda veșnică, la care se adaugă moartea:

Omi lia	Textul latin	Traducerea
XCI X.5	mulier ea, quae corruerat fermento mortis in Adam totam massam generis humani	acea femeie, care corupsese mulțimea toată a neamului omenesc în Adam prin dospeala morții
CXI. 8	Non tantum magno, sed devorabat et parvulos; et non tantum noxios, sed et vastabat innoxios. Innoxios dico a culpa propria non parentis. Et hinc gravius erat lamentanda conditio, quia eius parentis solvebat poenam, cuius vix vitam degustarat infans; et luebat peccatum mundi, qui mundum cogitum non habebat.	(Moartea) nu i-a înghițit doar pe cei mari, ci și pe cei mici și nu doar pe cei vinovați, ci și pe cei nevinovați i-a nimicit. Zic pe cei nevinovați de propria vină, nu de cea a părintelui. Și atunci starea vrednică de plâns era și mai gravă deoarece copilășul care de-abia gustase viața plătea pedeapsa părintelui său și cel care (încă) nu a cunoscut lumea plătea păcatul lumii.
CXI. 9	Adquiescamus [...] quod per unum et unius delicto mors regnavit.	Să acceptăm, că moartea a împărățit printr-un singur (om) și din cauza greșelii unui singur (om).
CXI	Mortem ab uno et primo	moartea este dobândită de

I.2	homine esse posterits adquisitam	urmași de la unul și întâiul om.
CXL III.11	Per peccatum primi hominis natura letale vulnus accepit, et coepit esse origo mortis, quae erat initium vitae.	Prin păcatul primului om natura a primit o rană letală și ceea ce era obârșia vieții a început să fie sursa morții.
V.6	<u>Dedit stolam primam. Illam quam Adam perdidit. immortalitatis gloriam sempiternam.</u>	(Dumnezeu) i-a dat haina cea dintâi. Aceea pe care Adam a pierdut-o, slava eternă a nemuririi.

Având în vedere gravitatea consecințelor ne-am aștepta ca Sfântul Petru Chrysologul să insiste mai mult asupra modului în care s-a petrecut căderea protopărinților și în ce a constatat efectiv păcatul strămoșesc. Un răspuns poate fi reconstruit din următoarele două pasaje, dar fără să aducă vreo noutate la informațiile găsite în Geneză, capitolul 3:

Omilia	Textul latin	Traducerea
LX XIX.4	Sic Adam novus cito cecidit, dum cito credidit; et dum facile dat aures ad mulieris auditum, se suosque posteros pessimo addixit inimico.	Astfel neexperimentatul Adam a căzut degrabă, când a crezut(-o) degrabă, și pe când cu ușurință a ascultat de femeie, s-a robit pe sine și pe urmașii săi celui mai rău vrăjmaș
XC IX.3	Adam primus homo, mulier prima Eva, ad arborem sciendi boni et mali peccaverunt.	Primul bărbat, Adam, și prima femeie, Eva, au păcătuit la pomul cunoștinței binelui și răului.

În schimb autorul oferă un indiciu asupra modului în care a acționat păcatul îndată după săvârșirea lui, descriindu-i efectele într-o terminologie medicală.

CX II.5	Morbus igitur latebat occultus, per quem omnium secreta medullarum et venarum meatus in ipsorum vitalium tendebat exitium, et quamfam syncrisim in omnibus generabat internis.	Prin urmare se ascundea boala tainică prin care cele ascunse ale tuturor mădulelor și curgerea de-a lungul venelor se îndrepta spre distrugerea (funcțiilor) vitale înseși și producea o oarecare molipsire în toate cele lăuntrice.
------------	--	--

Această formulare reprezintă punctul de plecare pentru descrierea lucrărilor terapeutice operate de Legea mozaică, care a avut rolul de a evidenția suferința și de a pregăti conștiința pacientului pentru o intervenție radicală, realizată de Christus-medicus, un alt *topos* destul de comun patristicii grecești, dar care în Apus fusese folosit doar sporadic³⁰, în special de către Fericitul Augustin³¹. Totuși, Petru Chrysologul face apel la această alegorie și în alte omiliile de-ale sale (L, XCIV, CXXXI).

Impactul de netăgăduit pe care îl are păcatul asupra naturii umane, dar și obiecțiile ridicate de manichei și pelagieni îl forțează pe episcopul Ravennei să încerce să explice ce este totuși acest păcat:

O milia	Textul latin	Traducerea
CX I.2	Peccatum natura et substantia est? Nec natura est, nec substantia, sed accidens: et adversa est haec potestas quae videtur in opere, sentitur in poena, impugnat animam, vulnerat mentem, ipsam violat confunditque naturam.	Este păcatul natură și substanță? Nu e nici natură, nici substanță, ci un accident. Și este potrivnică această putere care e văzută în lucrare, simțită în pedeapsă, care împunge sufletul, rănește mintea, dezonorează și desfigurează natura însăși.
CX I.5	Non ergo peccatum verum est in naturam, sed dum peccatum mortem ingerit, poenam sibi debitam exigit per naturam.	Deci nu păcatul este prefăcut în natură, ci întrucât păcatul a vârât moartea, impune pedeapsa datorată pentru sine prin intermediul naturii.

Petru Chrysologul folosește termenul „accidens” pentru a evidenția că faptul răul nu este o parte inerentă a substanței sau a naturii, iar răutatea și păcatul nu sunt create de Dumnezeu, nici nu au o substanță în sine. Recunoaștem aici elemente pe care le întâlnim și la Fericitul Augustin, potrivit căruia „malum nihil aliud nisi privatio boni” (răul nu este nimic altceva decât absența binelui) – idee completată de următoarea exemplificare „rana sau boala nu sunt o substanță, ci un defect al substanței cărnii – carnea însăși fiind substanță, desigur ceva bun căruia i se întâmplă (accidunt) aceste rele, adică privarea de binele care este numit sănătate”³².

³⁰ G.M. Lukken, *op. cit.*, p. 371.

³¹ Rudolph Arbesmann, „The Concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine”, în *Traditio*, Vol. 10 (1954), p. 1-28.

³² Augustin, *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate*, XI, PL 40:236: „non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae vitium est vulnus aut morbus, cum caro sit ipsa substantia, profecto aliquod bonum cui accidunt ista mala, id est privationes eius boni quod dicitur sanitas”.

Acesta este și punctul de vedere al Părinților răsăriteni, sintetizat poate în modul cel mai rafinat de către Sfântul Grigorie de Nyssa (*Marele cuvânt catehetic*, V-VII), care îl identifică cu non-existența (μη ὄν) întrucât, fiind cu totul lipsit de bine, nu are existență proprie, nici realitate³³. Însă, în polemica sa cu maniheii, a căror învățătură o cunoștea destul de intim, dar și cu pelagienii, care își intersectează doctrina cu cea dualistă, Fericitul Augustin duce mai departe problema răului ca non-existență (minus esse)³⁴ sau absență a binelui (privatio boni)³⁵ și insistă asupra caracterului întâmplător sau accidental al răului, neintenționat și, desigur, necreat de Dumnezeu³⁶. De aceea răul în sine este privit ca absență (privatio), slăbire (defectio), lipsă (amissio), dezordine (inordinatio), pervertire (perversio), corupere (corruptio), or neconcordanță (inconvenientia)³⁷.

Putem bănui că și Petru Chrysologul urmează aceeași linie argumentativă, iar afirmațiile sale despre „consistența” păcatului îi vizează pe maniheii care socoteau că răul este creat de Dumnezeu, iar păcatul este imputabil naturii³⁸ zidite de El. De aceea cred că ar fi eronat să credem că ierarhul a folosit aici termenul „accidens” în sens aristotelic ori neostoic cum propune Dariusz Kasprzak³⁹, tocmai pentru că ar trimite la un atribut sau calitate intrinsecă a substanței/naturii omului ceea ce confirma doctrina maniheilor. Urmând linia argumentației Sfântului Petru este mult mai logic să-i atribuim termenului „accidens” sensul de „întâmplare” sau „accident”. Cu această semnificație, „accidens” mai poate fi întâlnit și în alte predici ale episcopului din Ravenna, fiind folosit ca punct de sprijin pentru teodiceea cu care îi întâmpină pe acești eretici, cum se poate constata și următoarele ocurențe:

³³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio catechetica magna*, VII, PG 45:32.

³⁴ Augustin, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, I.32.35, PL 34:32; *De Libero Arbitrio*, II.20.54, PL 32:1269-1270; *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensorem*, I.9.42, PL 44:670.

³⁵ Augustin, *Contra Adversarium Legis Et Prophetarum*, I.5.7, PL 42:607. A se vedea și Philip Kheng Hong Jung, „Augustine's Account of Evil as Privation of Good”, în *Jurnal Teologi Reformed Indonesia*, 4/1 (Ianuari 2014), p. 43-55.

³⁶ Augustin, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, PL 44:565, 572, 608; *Contra Iulianum*, PL 44:832-834,843; *Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani*, PL 45:1330, 1481.

³⁷ Alexandra Pârvan, „Augustine's Concept of Evil and Its Practical Relevance for Psychotherapy”, în Christopher Cook (ed.), *Spirituality, Theology and Mental Health: Multidisciplinary Perspectives*, SCM Press, London, 2013, p. 62.

³⁸ William B. Palardy, „Introduction”, în in Archbishop of Ravenna Peter, *Selected Sermons*, Volume 2, translated by William B. Palardy, The Catholic University of America Press, Washington D.C., p. 18.

³⁹ Dariusz Kasprzak, *The Pastors of the 5th Century. A Comparative Study of the Pastoral Works of St. Peter Chrysologus and Salvian of Marseilles*, The Pontifical University of John Paul II, Kraków, 2017, p. 206.

Trei omilii (LX-LXII) ale Sfântului Petru Chrysologul despre Crezul Apostolic

O milia	Textul latin	Traducerea
XI. 2	Malum sentiant accidens, non creatum, et creatorem boni Deum, diabolum inventorem mali.	Răul să fie socotit un accident, nu ceva creat, și [să-L considerăm] pe Dumnezeu Creatorul binelui, iar pe diavol autorul răului.
XC VI.6	Praecedunt Creatoris bona, mala diaboli postsequuntur; ut malum quod est ex diabolo, sit accidens, non natura.	Cele bune ale Creatorului au fost mai înainte, iar cele rele ale diavolului urmează (după aceea) ca răul care este de la diavolul să fie un accident, nu natura (în sine)
CX III.4	Vivit autem peccato, qui eius, sicut in consequentibus dicit, concupiscentiis famulatur; et stimulis miserandus inservit, qui obsecundat vitiis, qui criminibus infelici et continua captivitate succumbit, qui quod delicti est esse autumat hoc naturae, et morbo qui est accidens utitur velut opere et beneficio Conditoris.	Dar trăiește pentru păcat cel care – precum spune (apostolul) în cele ce urmează – slujește poftelor și servește în chip nefericit imboldurilor, care se supune viciilor, care se predă fărădelegilor în captivitatea sa nefericită și constantă care [consideră] că ceea ce e păcat este o însușire a naturii și folosește boala care este un accident drept o lucrare și binefacere a Ziditorului.

Subtext

După cum am precizat deja, omiliile CXI și CXII sunt dedicate celei de-a doua părți ale capitolului 5 din *Epistola către Romani* a Sfântului Apostol Pavel și alături de cuvântările CVIII, CIX, CX, CXIII, CXIV, CXV, CXVI și CXX tratează pasaje ale acestei epistole.

Insist asupra acestui aspect pentru că reflectă preocuparea Sfântului Petru Chrysologul pentru o exegeză sistematică a epistolelor pauline, dar în același timp evidențiază faptul că autorul tâlcuia adesea pericopele lecturate din epistolele Sfinților Apostolilor. De asemenea, modul în care sunt fragmentate pasajele pauline oferă o importantă mărturie despre conținutul lectionarului, dar și despre practica omiletică din Ravenna secolului al V-lea, aspect asupra căruia ar trebui zăbovit.

Spre deosebire de alte serii de omilii în care Sfântul Petru insistă asupra aceluiaș text scripturistic, aici se poate deduce mai degrabă existența unei serii de cuvântări rostite în zile consecutive pe marginea pasajelor citite la Sfânta Liturghie.

Peter Sanlon consideră că timpul scurt alocat predicii era o trăsătură specifică comunității pe care o păstora Petru Chrysologul⁴⁰, o regulă pe care se străduiește să o respecte curmându-și abrupt cuvântul cu făgăduința: „*Profunda post scrutabimur, quia communioni et moribus plus debemus*” (Omilia II.6). Am deduce din aceste „mores” că se referă la practicile liturgice și tradițiile locale specifice Ravennei sau bisericii în care slujea episcopul Petru.

Dar durata relativ scurtă de circa 15-20 de minute⁴¹ a acestor tâlcuiri la Apostol ar putea indica și faptul că ele reprezentau câte un subansamblu al unui triptic omiletic pe care episcopul Ravennei îl rostea vreme de un ceas, după cum tot el afirmă: „scuzați-mă, fraților, dacă într-o perioadă scurtă de timp sau chiar într-o oră nu pot limpezi cele neclare” (Omilia CXII.1). În exordiul altei predici la *Epistola către Romani*, Petru Chrysologul prezintă și mai limpede această structură:

„După ce am mângâiat sufletele și inimile voastre lovind lăuta lui David cu plectrul și cadența înțelegerii duhovnicești, și [după ce] am pus înainte înfricoșătoarele fundamente ale răsunătoarei Evanghelii spre a trezi simțirile voastre, am considerat că trebuie să ne întoarcem degrabă la apostolica învățătură, ca ordinea celor trei părți ale cuvântării să păstreze și să pună înainte îndrumarea aducătoare de mântuire a învățaturii Bisericii. Căci și cântarea eliberează sufletele de truda continuă, și autoritatea evanghelică întărește și îndeamnă mințile la efort, iar vigoarea apostolică nu permite ca simțirile noastre să se îndepărteze de pe calea cea dreaptă și să rătăcească” (Omilia CXV.1).

De aici rezultă că *tripartitus ordo sermonis* este alcătuită din tâlcuirea Psalmilor (Daviticam citharam), a pericopei evanghelice (intonans evangelium), dar și o interpretare a apostolului (Apostolicum magisterium)⁴². Rămâne încă de stabilit dacă piesele acestui triptic omiletic aveau o ordine fixă sau puteau fi reordonate în funcție de prioritățile pastorale ale momentului. Spre această idee ne conduce afirmația din încheierea altei omilii la Romani:

„Aș vrea, fraților, să adresez câte o cuvântare la fiecare cuvânt al apostolului, dar întrucât prelegerea îndelungată provoacă plictiseala celui ce ascultă și (pentru că) nu putem să mai tăcem cu privire la virtuțile evanghelice, dragostea (voastră) să găsească acceptabil faptul că închei lectura de față cu o cuvântare succintă” (Omilia CXX.9).

⁴⁰ Peter Sanlon, *Augustine's Theology of Preaching*, Fortress Press, Minneapolis, 2014, p. 12.

⁴¹ Dragoș Boicu, „Trei omilii (LX-LXII)”, p. 210. A se vedea și Pr. Radu N. Vasile, „Studiu introductiv”, în *Sf. Petru Chrysologul, Omilii tematice*, trad. de Pr. Radu N. Vasile, Anastasia, București, 1999, p. 18-19.

⁴² Peter Sanlon, *op. cit.*, p. 12.

Din acest pasaj deducem că tâlcuirea la Apostol a fost adresată înainte de explicarea pericopei evanghelice. Exordiul unei omilii (VI.1) la Psalmul 99 face tranziția de la o predică la Fiul risipitor (cel mai probabil Omilia III sau V). Deci structura tripticului era destul de fluidă și nu putem exclude nicio eventuală intercalare a lecturilor scripturistice între respectivele cuvântări.

Chiar dacă par să fie desuete, predicile Sfântului Petru Chrysologul – „atât de scurte ca extensiune și atât de nepretențioase și simple ca factură internă”⁴³ – ascund în continuare multe detalii care reflectă momente importate ale evoluției doctrinei creștine. Grupajul tâlcuirilor la *Epistola către Romani* surprinde o serie de astfel de indicii, concentrate mai ales în omiliile CXI și CXII pe care le redăm în limba română în cele ce urmează⁴⁴.

II

Omilia CXI – A patra la apostol⁴⁵

1. Fraților, lectura apostolului de astăzi când spune că lumea întreagă și-a primit condamnarea printr-un singur om ne îndeamnă pe noi nu să dezbatem, ci să plângem cu înnoită și lăuntrică durere. Dacă profeții vestiți au deplâns îndelung primejdia unui singur popor și a unei cetăți și a unui singur om, care minte nu ar fi fost înnegurată prin toate întunecările, pe care simțuri nu le-ar fi tulburat deplina slăbire, pe care ochi nu i-ar fi preschimbat în izvoare și râuri de lacrimi, când din căderea unuia s-a ivit ruina tuturor, și vina unuia s-a revărsat spre pedeapsa tuturor, iar greșeala părintelui a pregătit nimicirea funestă pentru fiecare urmaș? – cum zice apostolul:

2. *De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în această lume* (Rm 5, 12). Vai mie! Cel ce însuși era pricina tuturor bunurilor, acesta s-a făcut intrare a tuturor relelor. *Păcatul a intrat în această lume. În această lume.* Te miri că îi vatămă pe urmași, cel care a osândit lumea prin nelegiuirea sa. Dar zici: cum a intrat (păcatul în lume)? Prin cine a intrat? În ce fel? Prin vină. Prin cine? Prin om. Și ce? Este păcatul natură și substanță? Nu e nici natură, nici substanță, ci un accident. Și este potrivnică această

⁴³ † Nicolae Corneanu, „Un mare predicator de limbă latină: Petru Chrysologul”, în idem, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creștină*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, p. 173.

⁴⁴ Traducere realizată după Petrus Chrysologus, *Sermonum collectio a Felice episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, edit. Alejandro Olivar, CCSL 24A, text revăzut și diortosit în *Opere di San Pietro Crisologo. Sermoni* / vol. 2 [63-124], edit. Gabriele Banterle, Biblioteca Ambrosiana/Citta Nuova Editrice, Milano / Roma, 1997, p. 338-349.

⁴⁵ *De apostolus quartus*. În PL 52:505-507 apare cu titlul: *Sermo CXI. De peccato originali. In verba eiusdem: Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*.

putere care e văzută în lucrare, simțită în pedeapsă, care împunge sufletul, rănește mintea, dezonoarează și desfigurează natura însăși. Și pentru ce să mai spunem multe, fraților? Acesta este un păcat al naturii care e fum pentru ochi, febră pentru corp, sărătură amară pentru izvoarele cele mai dulci. În tot cazul ochiul este curat și limpede prin natură, dar prin vătămarea fumului este întunecat și tulburat. Și corpul este puternic datorită părților, membrelor și simțurilor sale – pentru că a fost (astfel) alcătuit de Dumnezeu –, dar se dovedește cu totul neajutorat și cu totul slăbănogit când începe febra cu putere și tulburarea îl stăpânește. Atunci (simte) amărăciunea gurii, atunci încețoșarea ochilor, atunci urmele împleticite ale picioarelor, atunci atenția (devine) vătămătoare, atunci cei dragi povară, atunci înseși onorurile par inutile. Și pe cât sunt de plăcute izvoarele prin dulceața și natura lor, pe atât de neplăcute devin când sunt întinate de ceva din apropierea lor. Dar să ne întoarcem la (ideea) inițială.

3. *Precum printr-un om a intrat păcatul în această lume și prin păcat moartea* (Rm 5, 12). Iată, fraților, intrare din intrare: printr-un om (a intrat) păcatul și prin păcat părem suntem văzuți că intrăm în moarte. Păcatul! O fiară crudă și care nu se întinde doar cu un cap să se pornească cu furie asupra neamului omenesc, (bestie) pe care o vedem devorând cu întreită gură toate vlăstarele atât de scumpe ale neamului omenesc. Cu întreită gură, fraților, păcatul prinde, moartea devorează, infernul înghite. Și, precum am spus, prin care izvor de lacrimi trebuie plâns abundant un astfel de părinte de către noi, pe care ne-a lăsat moștenitori ai atâtor suferințe, care nu doar a pierdut bunurile încredințate, ci i-a lăsat astfel pe toți urmașii săi datori creditorilor atât de cruzi! O grea moștenire și crudă! O sărmani de noi moștenitori, cărora nu le-a plăcut nici să dobândească (moștenirea), nici nu ne-a fost permis să renunțăm la ea. Ascultă ce urmează:

4. *Și așa moartea a trecut la toți oamenii*. Dar ca nu cumva să fie considerat o nedreptate faptul că printr-un om [moartea a trecut] la toți, deoarece toți [au greșit] prin unul: detești că ești găsit vinovat prin acela prin care te lauzi că ai ieșit la lumină. Dar zici: dacă datorez stirpei faptul că m-am născut, oare [datorez] și vinei faptul că natura m-ar face vinovat înainte de propria vinovăție. Dar acestei întrebări a ta răspunde cuvântul următor al apostolului, zicând: *în care toți au păcătuit* (Rm 5, 12). Dacă în acela toți au păcătuit, pe drept prin acela toți au primit pedeapsa.

5. *Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, în care toți au păcătuit în el* (Rm 5, 12). Fie în om, fie în păcat, prin acela și în acela toți au păcătuit. Deci nu păcatul este prefăcut în natură, ci întrucât păcatul a vârat moartea, impune pedeapsa datorată pentru sine prin intermediul naturii. Dumnezeu a făcut astfel natura încât i-a creat pe oameni spre viață, (natură) care totuși naște fără să vrea (progenituri) spre moarte, și se mărturisește pe sine robită celui păcat, a cărui împotrivire slujește ca unealtă a pedepsei. Căci cine ar considera aceasta, fraților, că natura ar vrea să-și nimicească pruncii săi și ar vrea să-și ucidă vlăstarele ei atât de dragi? Ci, câtă vreme geme și suferă, ea suspină și dorește ca să-și primească

înapoi libertatea pierdută. Dar Ioan a fost primul care a arătat clar prin cine și-a primit (natura libertatea). Văzându-l pe Hristos, L-a vestit și a strigat în gura mare zicând: *iată mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii!* (In 1, 29) *Păcatul lumii*, fraților, adică (păcatul) despre care apostolul dă mărturie că a intrat printr-un om.

6. Bucurați-vă deci fraților, pentru că păcatul, care prin povara grea ne-a afundat la iad, a fost îndepărtat de Hristos, și deja îngropat în cele mai de jos, iar harul celui de-al doilea și dumnezeiesc Părinte ne-a rechemat de la pedeapsă la viață pe noi, pe care vina primului părinte ne-a dat morții. Deci, omul nu poate să fie mântuit fără Hristos, pentru că păcatul întregii lumi a dăinuit înainte de venirea Lui. Dar tu care accepți faptul ești îndreptat prin Hristos, refuzi (să crezi) că ești osândit prin Adam, și te vaiți că pedeapsa unuia te vatamă pe tine, care observi că dreptatea Celuilalt te-a salvat. Oare nu în sămânță (se află) întreg copacul? Deci cusurul seminței este cusurul întregului copac. Dacă natura ar fi putut să se salveze prin sine pe ea însăși, Făcătorul însuși nu și-ar fi asumat-o niciodată pentru a o înnoi. Ai mai crede că (natura a fost) creată spre viață, dacă încă te îndoiești că este înnoită prin Ziditor?

7. *Până la lege, zice, păcatul era în lume* (Rm 5, 13). Când auzi, *până la lege*, să înțelegi [că înseamnă] până la sfârșitul legii, adică până venirea Domnului nostru Iisus Hristos. *Pentru că păcatul nu se socotește când nu este lege* (Rm 5, 13). Și când nu a fost vreodată legea, care a început cu omul însuși? Dacă nu fusese lege, Adam nu ar fi călcat legea, precum clarifică același apostol când spune: *Ci a împărășit moartea de la Adam până la Moise* (Rm 5, 14). Amândoi au primit o lege, dar Adam a încălcat-o îndată după ce o primise; Moise a adus la cunoștință călcătorilor de lege ceea ce a primit, cum spune apostolul: *Legea a fost dată pentru călcările de lege* (Gal 3, 19). Deci moartea a împărășit prin lege, pentru că [il nimicea] mai degrabă pe călcătorul de lege decât pe păcătos, și i-a înghițit pe cei căzuți nu doar din pricina greșelii părintelui, ci pentru propria lor ticăloșie.

8. *Ci a împărășit, zice, moartea de la Adam până la Moise și peste cei ce nu păcătuiseră, după asemănarea greșelii lui Adam* (Rm 5, 14). Pentru că i-a înghițit nu doar pe cei mari, ci și pe cei mici și nu doar pe cei vinovați, ci și pe cei nevinovați i-a nimicit. Zic pe cei nevinovați de propria vină, nu de cea a părintelui. Și atunci starea vrednică de plâns era și mai gravă deoarece copilășul care de-abia gustase viața plătea pedeapsa părintelui său și cel care (încă) nu a cunoscut lumea plătea păcatul lumii.

9. Să acceptăm, deci fraților, că moartea a împărășit printr-un singur (om) și din cauza greșelii unui singur (om), dacă dorim toți ca să fim dezlegați prin singur Hristos. Pentru că (omul) îi datorează lui Hristos, nu luiși, faptul că trăiește, și îi va datora lui Adam faptul că moare.

Omilia 112 A cincea (la apostol)⁴⁶

1. Dacă cineva întinde un pahar cu apă rece călătorului însetat, revigorează într-o oarecare măsură chiar sufletul celui înfierbântat, dar încă nu-l ajută pe cel ostenit cu deplină și datorata omenie. Așa și cuvântarea noastră, care pentru moment este supusă timpului și grabei, nu este de ajuns celor ce doresc a înțelege marele secret al cunoașterii divine. Căci dacă toată viața omului este prea scurtă pentru iscodi cele omenești, cât timp credem că ar fi de ajuns ca să putem (înțelege) înțelesul dumnezeiesc? Deci scuzați-mă, fraților, dacă într-o perioadă scurtă de timp sau chiar într-o oră nu pot limpezi cele neclare, nici deschide cele închise, nici întări cele nesigure, nici atinge abisurile, nici descoperi cu orice chip taina de nedescris a tuturor veacurilor și nu reușim să vorbim fie rivalilor fără grijă, fie fiilor fără teamă, celor ce cred cu îndrăzneală, celor necredincioși cu fermitate. Totuși, astăzi întregul cuvânt apostolic se varsă cu o lumină strălucitoare pentru simțirile ascultătorilor, și nu lasă vreo îndoială în mințile credincioase⁴⁷, când spune *dacă prin greșeala unuia moartea a împărățit printr-unul* (Rm 5, 17). Lăsând la o parte îndeletnicirea oratorică, ne sprijinim pe înseși cuvintele apostolice cu deplină simplitate, ca, prin cuvântarea noastră, să nu se ivească nicio neclaritate celor dornici de a cunoaște.

2. Întrucât zice: *dacă prin greșeala unuia moartea a împărățit printr-unul* (Rm 5, 17) prin autoritatea evanghelică (apostolul) trudește să arate și să argumenteze în ce fel moartea este dobândită de urmași de la unul și întâiul om. Și oricât de mult ar fi de ajuns acea afirmație, care spune *Dumnezeu nu a făcut moartea* (Pilde 1, 13), totuși nu putem înțelege cum unii preferă (să creadă) că moartea atât de sălbatică, atât de crudă, atât de severă ar fi zidită de Dumnezeu. Nimeni nu consideră, fără păcat, că Dumnezeu, atât de evlavios și atât de bun, a putut crea moartea, (dar) lumea lui toată, suspinând cu durere continuă, îl acuză cu lacrimi și îl detestă pe Ziditor. Chiar dacă moartea aparține oamenilor, cu ce îndrăzneală e considerată că ar fi pedeapsă pentru păcate, împreună creată cu omul nevinovat și sădită de Dumnezeu mai înainte de viață? Dar să-l ascultăm pe apostol.

3. *Dacă prin greșeala unuia moartea a împărățit printr-unul, cu mult mai mult cei ce primesc prisosința harului și a darului dreptății vor împărăți în viață prin Unul Iisus Hristos* (Rm 5, 17). Iată pe unul și pe celălalt: pe Adam și pe Hristos. Prin acela păcatul a împărățit în moarte, prin Acesta harul a împărățit în viață. Pe scurt cuvântul următor al apostolului descoperă și proclamă aceste două începuturi, al vieții și al morții, al iertării și al pedepsei, al libertății dorite și al condamnării finale: *Așadar, precum prin greșeala*

⁴⁶ De apostolus quintus. În PL 52:507-510 apare cu titlul *Sermo CXII De morte per hominem, vita et gratia per Christum habita, deque abundantia delicti propter legem. In verba eiusdem: Si enim unius delicto mors regnavit per unum.*

⁴⁷ Catholicis mentibus – lit. mințile catolice.

unuia a venit osânda pentru toți oamenii, așa și prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață (Rm 5, 18). Prin unul și celălalt fie moartea împăraștește, fie este oferită viața. Ce ar putea adăuga cuvântul interpretului. Dacă vei adăuga la acestea tăcerea, orice efort al vrăjmașilor eșuează.

4. *Precum prin greșeala unuia a venit osânda pentru toți oamenii, așa și prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață* (Rm 5, 18). Precum fluviul de izvor, precum fructul de sămânță, așa și posteritatea depinde de origine, fie că este înrobită, fie că este liberă, precum este confirmat mai clar de aceste cuvinte pe care le-a adăugat apostolul: *Căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia se vor face drepti cei mulți* (Rm 5, 19). Să fie omul păcătos, ca Dumnezeu să fie drept, pentru că vina prisosește în judecător, dacă pedeapsa îl lovește pe nevinovat. Și de aceea a spus: *precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți* (Rm 5, 19) ca să știe că ei sunt părtașii vinei lui, a cărui pedeapsă ei simt că o împărtășesc. Dar, acum, iubitorii Legii să audă la ce a fost de folos Legea, după cum mărturisește apostolul.

5. *Legea, zice, a intrat și ea ca se înmulțească greșeala* (Rm 5, 20). Iată că apostolul zice că legea nu micșorează greșelile, ci le sporește. Dar nu (Legea) prin ea însăși [face aceasta], fraților, ci prin greșeala care, din pricina slăbiciunii, nu putea să poarte legea. Ochii nu se întunecă de intensitatea luminii, care a fost creată de Dumnezeu înadins pentru ochi, ci slăbiciunea ochilor nu poate suporta și îndura toată strălucirea luminii. Așa și Legea, fraților, care prin sine era de ajuns de dreaptă și suficient de sfântă, cât timp pretinde de la omul slab purtarea strictă, l-a scos la iveală și l-a împovărat tot mai mult pe cel ce a greșit. Și de ce aceasta, fraților? Ca prin harul și îngăduința Ziditorului să se întoarcă la viață cel care prin trufie și ignoranță, pe când se fălea în zadar cu neprihănirea, a fost dus în datoria și pedeapsa părintelui. Prin urmare, se ascundea boala tainică prin care cele ascunse ale tuturor mădurelor și curgerea de-a lungul venelor se îndrepta spre distrugerea (funcțiilor) vitale înseși și producea o oarecare molipsire⁴⁸ în toate cele launtrice. A venit Legea și ca să descopere rana, și să vestească că Doctorul ceresc sosește în sfârșit pentru (a vindeca) vechea slăbiciune. A venit Legea, care să arate prin bandajele poruncilor pe piele (rana) care s-a pornit atât de mortal în profunzime. A venit Legea, ca și cum ar deschide prin sabia învățăturilor rana cea învechită și ca binevenita stoarcere să curețe îndată purioul adunat de multă vreme. Totuși, fraților, (Legea) nu a reușit prin sine nici să închidă rana, nici să redea însăși sănătatea deplină celui suferind. Atunci bolnavul a văzut și cunoscând în cele din urmă starea sa demnă de milă, a început să se îndrepte grabnic către Doctor, ca [rana] scoasă la iveală prin Lege și mărită de multă vreme să fie vindecată prin harul și priceperea unui astfel de Doctor. Am spus rană mărită, fraților, pentru că după incizie putrefacția,

⁴⁸ Potrivit ediției lui J.P Migne în text apare termenul grec *συνχρίσις* care ar trebui interpretat drept *contagio* – molipsire, influența rea cf. *PL* 52:509, nota c.

duhoarea, groaza, tremuratul se produc în rana însăși și, prin îngrijire, fața sărmanului ia și mai rău chipul slăbiciunii înseși, decât atunci când era neștiutor de pericolul ce zăcea ascuns. Deci a venit Doctorul, și deja doar prin autoritatea cuvântului l-a ajutat pe cel slăbit de griji și epuizat de chinurile tratamentelor precum mărturisește acel centurion când spune: *Zi cu cuvântul și se va vindeca sluga mea* (Mt 8, 8), și împlinește acea profeție: *Trimis-a cuvântul Său și i-a vindecat pe ei* (Ps 106, 20). Și de aceea continuă:

6. *Unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul* (Rm 5, 20). Ca și cum ar zice: acolo unde rana a fost deschisă larg, harul a fost vărsat din abundență. Deci nimeni să nu fie nerecunoscător pentru Lege, pentru că l-a ridicat pe cel pe care îl găsisese zăcând bolnav, l-a îngrijit, și l-a condus cu potrivită bucurie pe el până la Doctor pentru izbăvire, ca, așa a spus apostolul: *precum a împărțit păcatul prin moarte, așa și harul să împărasească prin dreptate, spre viața veșnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru* (Rm 5, 21). Harul împărasește în viață, iar păcatul în moarte. Dreapta credință nu-i atribuie lui Dumnezeu, Ziditorul, moartea, ori pieirea omului, ci mântuirea. Moartea să fie însușirea omului, să fie însușirea păcatului, pentru ca să se creadă că viața este creată și redată doar prin Hristos.

RECENZII ȘI NOTIȚE BIBLIOGRAFICE

BOOK REVIEWS

Hartmut Leppin, *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin*, München: Verlag C. H. Beck, 2018, 512 pp. ISBN 978-3-406-72510-4

Am primit cu multă bucurie volumul despre creștinii primari al profesorului Hartmut Leppin de la Universitatea Goethe din Frankfurt pe Main. O nouă lucrare despre creștinismul primar cu formă de manual sau tratat. Mai există loc, mai ales în mediul german, pentru o astfel de lucrare? Răspunsul este evident pozitiv după ce parcurgi textul acestui volum.

Volumul nu urmează o linie cronologică, ci doar tematică în cadrul cronologic deja anunțat în titlu: de la începuturile creștinismului și până la Constantin cel Mare. Autorul anunță cu precauție acest lucru în introducerea volumului.

Volumul este structurat pe patru capitole sincronice, împărțite la rândul lor între șase până la zece secțiuni. Primul capitol cu titlul "Nici evrei nici păgâni?" (p. 33-133) se ocupă cu identitatea primilor creștini. Delimitarea lor identitară este făcută în raport cu celelalte două mari grupuri religioase: evreii și păgânii. Primele elemente identitare ale creștinilor au fost ritualul Botezului, al Euharistiei și duminica zi de odihnă și de cinstire a lui Dumnezeu. În vreme ce creștinii sunt identitar mult mai aproape de evrei, există și elemente comune ale creștinilor și păgânilor, precum credința în minuni și în demoni și absența unui centru unic religios. Capitolul al doilea cu titlul "Autoritățile creștine" (p. 135-254) este singurul care urmează ceva mai consecvent ordinea cronologică. Ingredientele acestui capitol sunt: noțiunea de autoritate și definirea ei; profetismul primilor creștini și transferul către autoritatea bine structurată (episcop, preot, diacon); centre de autoritate ale creștinismului primar care deși separate erau strâns relaționate în cadrul unei rețele ale căror conexiuni erau menținute prin corespondență și întâlniri regulate (sinoade). Al treilea capitol cu titlul "(Nu)din această lume: Propria purtare de grijă și iubirea față de aproapele" (p. 255-344) cuprinde referințe la o serie întreagă de teme, de la viața intimă, la modul în care au fost tratați femeile, copiii și sclavii în primele veacuri creștine, până la diferite noțiuni de natură morală, inclusiv, cum altfel? noțiuni de morală sexuală; percepția față de diferite virtuți, unele dintre ele creștine. Al patrulea capitol cu titlul "Cetățeni a două împărății" (p. 345-414) se ocupă în primul rând de relația dintre creștinism și stat, de martiriu, de raportul creștinilor față de serviciul militar și față de elitele Imperiului.

Un lung capitol conclusiv (p. 415-443) prezintă pe scurt ideile de bază despre atitudinea creștinilor față de elitele sociale, diferitele centre ale creștinismului primar, soldați, femei, tradiția iudaică, Botez, sărbători, sclavi, demoni, locuri sfinte, alimentație, căsătorie, copii, imperiu, martiri, profetism, moaște, bani, pocăință, adevărata filosofie etc.

Faptul că între p. 445-512 sunt cuprinse numai elementele ce țin de aparatul critic al cărții, anume lista prescurtărilor, notele bibliografice, bibliografia și registrele de nume și teme, arată cât de bine este documentat acest volum. Apelul constant la izvoare și analizarea lor detaliată, inclusiv a izvoarelor arheologice arată cât de bine este documentat volumul. Anumite conexiuni între izvoare sunt absolut originale și relevă o excelentă cunoaștere a creștinismului preconstantinian. De asemenea, autorul cunoaște și folosește numeroase lucrări de bază despre creștinismul primar scrise în mediul anglofon și francfon. Totuși unele lucrări cunoscute la nivel mondial nu sunt folosite de autor, ceea ce poate fi explicat totuși prin mulțimea enormă a literaturii secundare.

În opinia mea, principalul cusur al volumului este indicat deja în titlu: *primii creștini*. Fiind scris în mediul protestant, autorul pune accent mare pe creștinul sau creștinii din primele veacuri. Biserica creștină primară, deși nu absentă, rămâne cumva în planul al doilea. Dacă citești cu atenție acest volum nu ai cum să nu vezi lipsa lui de eclesialitate. Aproape că ai putea crede că autorul scrie mai degrabă o istorie a creștinilor decât o istorie bisericească. Totuși nu trebuie să uităm accentul pus de autor pe caracterul eminentemente comunitar al creștinilor. Creionarea identității creștine în primele veacuri de existență a creștinilor are puncte de plecare evident comunitare.

În orice caz, avem de-a face cu un volum bine gândit, presărat cu numeroase speculații valoroase bazate pe izvoare istorice valoroase. Autorul emite opinii personale, se pronunță cu privire la termenii tehnici și invită cititorii la reflecție. Lecturarea lui a fost o adevărată plăcere. Anunțarea temelor pe marginea volulului, după buna practică germană a volumelor cu caracter de manual ușurează identificarea pasajelor de interes. Nu cred că se vor putea scrie de acum lucrări valoroase despre creștinismul primar fără a avea în vedere acest volum al Profesorului Hartmut Leppin.

Pentru cititorul ortodox, volumul este provocator, căci multe dintre ideile noastre profund și de mult fixate despre creștinismul primar sunt puse sub semnul întrebării. Totuși lecturarea lui cu maturitate poate fi mai mult decât utilă.

Pr. Conf. Dr. Habil. Daniel BUDA

Domenico CRAVERO, *Esprimersi, emozionarsi, contare. Per una pastorale giovanile che ama il mondo*, Collana: *Comunicare l'assoluto*, Effata Editrice, 2021, 287 pg. ISBN 978-88-6929-664-2

În Editura Effata, în coloana dedicată „comunicării absolutului”- sub semnul discreției catehetice, așadar- a apărut lucrarea Părintelui **Domenico Cravero: *Esprimersi, emozionarsi, contare. Per una pastorale giovanile che ama il mondo* (Effata, Cantalupa, 2021, 83 pg.)**. Autorul este un excelent paroh și cercetător, coordonatorul unei comunități terapeutice, coordonatorul unor proiecte prin care promovează educația adolescenților și familiilor lor. Preocuparea sa se îndreaptă, în principal, către categoria tinerilor neasumați de familie și comunitate, uneori respinși de ei înșiși. Urmăresc munca sa din 1998 atunci când a publicat volumul *Se tuo figlio in discoteca...Provocazioni e domande educative dei giovani in discoteca: una ricerca* (EDB, Bologna, 1998) urmat de alte câteva studii extrem de bine documentate:

Fascino della notte, paura del giorno. Giovani, culture, droghe (EDB, Bologna, 2001) și *Un io senza Dio? Pastorale giovanile in risposta alle droghe* (EDB, Bologna, 2001). A publicat, tot la Effata, volumul *Ragazzi che ce la fanno* care a deschis seria următoarelor sale cărți: *Una speranza per i genitori* (2007), *Ritornare in strada* (2008) și *Cantare la terra. Coltivare con sapienza per vivere con gusto* (2015). Mult mai interesante, evidențiind munca sa pastorală extrem de complexă, sunt volumele *Eliminare la violenza dall'amore. Percorsi di affettività adulta* (2021) și *Povertà. Per una spiritualità della giusta amministrazione* (2021), abia apărute (o listă completă a lucrărilor sale, pp. 279- 281). În ce privește lucrarea propusă de noi prezentării, premisa construcției sale ne este prezentată de către autor încă din primele rânduri: „Această carte reunește reflecții și propuneri care s-au dezvoltat în arcu de timp al unei lungi istorii de tentative pastorale pentru tineri în afară, cum a spus papa Francesco, sau outdoor, pentru a o spune precum limbajul sociologic. Pe de o parte sunt interesat de limbaje performative (evenimente muzicale dans, discotecă, animație, teatru) și despre noile frontiere ale comunicării (videoclip, web2, fablab), pe de altă parte am explorat limbajele simbolice și ritualitatea juvenilă. Astfel s-au născut o serie de experiențe interesante și promițătoare” (*Premessa*, p.5) Trebuie să consemnez aici că autorul a dezvoltat un laborator multimedia pentru Misiunea cu Tinerii a diocesei de Torino unde a realizat, printre multe alte proiecte, proiectul *Gloria* (Slavă!), un musical pentru prezentarea Evangheliei ori rave-ul „Discoteca sub stele”- în localitatea Cave Germaire di Carmagnola unde au fost organizate o mulțime de evenimente publice, multe în cartierele marginase ale orașului Torino (ultima, în 2016, de mare impact social). Conținutul cărții ne relevă preocupările teoretice ale autorului și finalitățile pastorale ale cercetării, modul translatării limbajului tinerilor în viața socială- inclusiv în vremea dezagregată de Covid- la modul cel mai util cu putință. Pentru cei care iubesc lectura unei experiențe interdisciplinare, lucrarea lui Cravero nu poate fi decât bucurie și deschidere de sens. Prezentăm pe scurt conținutul, din dorința de a inspira acele cercetări care pot aduce acele modele sociologice aproape de nevoile pastorale pe care le identificăm dar nu le decodăm cu atenție. Volumul are, așadar, această conformație: *Premisa* (Asumare-curățire- ridicare; Dezvoltarea performativă în științele umane; Noua interpretare a „văzutului” religios; Kerigma și cuvântul public; Mai este posibil „obiceiul creștin” într-o societate atât de complexă?, pp. 5-18); *Introducere. Vârsta speranței* („El te vrea viu”- Enciclica papei Francisc, *Christus Vivit*, (ChV), 25 martie 2019, 1; Tinerii care ne lipsesc ; Mărturia speranței; A face loc noilor generații; Alegeri curajoase; De ce să credem?; Performance Studies, pp. 19-34); 1. *Provocări dificile, răspunsuri inovative* („Ei sunt adevărata tinerețe” (ChV 32); A lua act de schimbări- A schimba modul de a face experiență și Schimbă imaginea lumii; Noduri cruciale- Nativii digitali și Vulnerabilitatea; Mai este încă loc pentru Dumnezeu?- Secularizarea care avansează și O casă pentru tineri; Comunitățile de viață, pp. 35-56); 2. *Căutători de sens* („El ține vii visele noastre” (ChV32); Călătoria și metoda; Singuri în înfruntarea vieții- „Liberi”, „Independenți” și „Fericiti”; Statutul inacțiunii- solitudinea inamică, solitudinea amică; Inițiere, ruptură, inovare, pp. 57-76); 3. *Se exprimă* („El nu te vrea o fotocopie”-ChV 107; Limbajele performative; Viața ca o dramă: Drama ca o ruptură și Drama ca o amintire; Ascultând noile

generații- Performanțe estetice, Performanțe culturale și sociale și Performanțe pentru evanghelizare, pp. 77-103); 4. Se emoționează („El te cheamă ca să-ți dezvolti ceea ce vrei”- ChV 161; Riturile care construiesc o comunitate; Emoția cunoștinței- Cred pentru că există și simț; Emoția cuvântului- Comunicarea personală a credinței; Emoția frumosului- Stil și eleganță pentru a-l rosti pe Dumnezeu; Emoția sacrului- „Ridică mâinile, până îl atingi pe Dumnezeu”; Emoțiile Evangheliei; Emoții în Biserică, pp. 106-127); 5. Numără („El este speranța ta- ChV 177; Tineri activi; Economia speranței; Studiez, muncesc pentru că îmi place; Eros, philia, agape; Cetățeni activi; Credința care iubește pământul, pp. 129-144); 6. Alegeri curajoase (El îți cere să îndrăznești mai mult- ChV 235; Ia în serios durerea lumii; Viața ca un pelerinaj; Stilul evanghelic: a trăi din plin- a. O experiență de preaplin , b. O realitate tainică căreia acest preaplin îi dă semn, C. Adeziunea la credință, d. Fragmente de aduceri aminte, pp. 145- 162); 7. Excelente („El îți vorbește-ChV 214), „Vestiți Evanghelia la toată creatura”- ospitalitatea și valorizarea adolescenților, Sexualitatea umanizată, Mărturia adulților, Virtutea sărăciei, pp. 163- 177); 8. A crede („El îți oferă propria Sa viață-ChV 214, Parcurusul credinței; Ce anume este un act de credință: Spiritualitate, Religie, Credință și Contribuția esențială a familiei; Crizele în credință; Liber să creadă; Tineri evanghelizați de tineri; Vremea îndelungă a răbdării, pp. 179-201); 9. Cateheza pentru tineri (Mistagogie și catehumenat în epoca frumoasă; Modelul pastoral al Bisericii; Cred pentru că am auzit și experimentez, pp. 203-226) și Concluzie (Iisus vă invită pe toți- ChV 177; Vorbiți cu franchețe, pp. 227-231). Acestui parcurs autorul îi propune un altul, de sprijin, constituit dintr-o serie de Apendice. Primul analizează Patru drame de povestit: a). Drama iubirii lichide (cu trimitere la ideile lui Zygmund Baumann, n. NC); Drama economiei fără muncă; c) Pierderea jocului și disoluția de ideal; d)Drama devastării naturii (pp. 233- 262). Toate aceste aspecte sunt privite prin prisma analizării elementelor de identificare, emoție, cunoașterea limitelor ori rezoluția empatică la societal. Apendicele 2 privește Primirea, ascultarea și însoțirea în oratoriu (locul de rugăciune, viață liturgică și comunitară din cadrul proiectelor cu tinerii, n. NC). (pp. 263-278). Sunt analizate parcursurile legate de identitatea de grup, mai ales când acesta este supus tensiunilor, crizei. Oratoriu- în fond spațiu mistic și educațional deopotrivă- este privit ca un spațiu al „ospetiei” sufletești construit în conformitate cu fiecare participant, acordat pe inovație, libertate și adecvare la nevoi. Autorul analizează de asemenea tensiunea dintre maturitate și imaturitate, intensitatea și superficialitatea comunicării, identificând rolul educativ al fiecărei persoane. Un ultim aspect vizează introducerea familiei în ethosul misionar al tânărului și modul în care catehezele se acordă divertismentului.

Nu doar ca lectură de specialitate ci și ca izvor de idei pastorale practice, lucrarea lui Domenico Caverio se propune drept o recuperare de memorie pastorală necesară și o excelență aducere la zi a mijloacelor de intervenție în spațiul, dificil de altfel, al pastoralei juvenile dar și a interacțiunii intergeneraționale în procesul pastoralei catehumenale.

Pr. Conf. univ. dr.Constantin NECULA

Oliver Arnhold, >>Entjudung<< von Theologie und Kirche. Das Eisenacher >>Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben<< 1939-1945, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2020, 245p.

Volumul de față reconstruiește istoria „Institutului pentru cercetarea și înlăturarea influenței evreiești asupra vieții bisericești germane”, care a fost înființat la 6 mai 1939 în Eisenach la inițiativa a 11 Biserici Evanghelice regionale. Scopul acestui Institut a fost să adapteze teologia creștină și practica liturgică a Bisericii Evanghelice din Germania la principiile ideologice ale nazismului și în principal la antisemitismul rasial promovat de acesta. După cum este precizat și în titulatura sa, Institutul și-a propus să elimine din Noul Testament, din cărțile de cult și din toate sectoarele vieții bisericești orice referință la evrei, la religia Vechiului Testament sau la evreitatea lui Iisus Hristos.

Prima secțiune a lucrării prezintă preistoria acestui Institut (p.15-115), evidențiind faptul că originile acestuia se aflau în mișcarea bisericească „Deutsche Christen” (creștinii germani) înființată de pastorii Bisericii Evanghelice din Turingia Julius Leutheuser și Siegfried Leffler în 1928. Un an mai târziu, ambii aveau să intre în partidul nazist. Această mișcare bisericească promova un antisemitism atât de factură teologică cât și rasială, ideea de purificare a rasei germane de orice element care ar putea să o denatureze, desiudaizarea teologiei creștine prin reinterpretarea revelației divine din perspectiva nevoii de a genera un creștinism german, un creștinism care să corespundă trăsăturilor rasiale ale germanității. Arnhold arată că inițiativa înființării unei instituții științifice care să realizeze purificarea creștinismului de elementele iudaice, a aparținut superintendentului Hugo Pich. Într-un memoriu adresat lui Leffler la mijlocul lui 1938 („Memoriu referitor la problema desiudaizării Bisericii și a creștinismului”), Pich precizează că o astfel de instituție ar avea misiunea de a contribui la unificarea poporului german care avea loc prin desiudaizarea de către stat a tuturor sectoarelor societății. Lupta dusă de Führer împotriva evreilor ar trebui, în opinia lui Pich, să aibă un corespondent în acțiunile Bisericii; Biserica a rămas singurul domeniu în care iudaismul este încă conservat și apărat, ceea ce oferă posibilitatea iudaismului să acționeze asupra poporului, ceea ce contravine politicii de stat (p. 57-59). Titlurile subcapitolelor acestei prime secțiuni sunt formate din citate foarte sugestive pentru ideologia promovată de „creștinii germani”, ca de exemplu: „Prin Adolf Hitler la Iisus Hristos”, „Iudaismul nu este în primul rând o altă religie, ci o rasă străină” sau „Creștinismul este opoziția religioasă insurmontabilă la iudaism”. Arnhold prezintă într-un subcapitol special rolul important pe care l-a avut Facultatea de Teologie Evanghelică din Jena în structurarea acestei ideologii, profesorii săi fiind direct implicați după 1939 în activitatea „Institutului pentru cercetarea și înlăturarea influenței evreiești asupra vieții bisericești germane” (p. 84-95).

Cea de a doua secțiune a volumului (p. 116-218) se ocupă efectiv de istoria și activitatea Institutului. Cu ocazia festivității de deschidere, Walter Grundmann – profesor de studiul Noului Testament la facultatea de Teologie Evanghelică din Jena și directorul științific al Institutului – a ținut un referat care sintetiza misiunea noii instituții: realizarea unei ediții a celor patru Evanghelii purificate de influențele iudaice, de asemenea o purificare a cultului, cântărilor și liturghiei precum și a dreptului canonic. Ultimul punct al

programului noului Institut consta în informarea opiniei publice germane asupra faptului că ideea, conform căreia creștinismul ar fi o continuare și o împlinire a iudaismului, este falsă (p. 121). În 1940, Institutul a publicat volumul „Die Botschaft Gottes” („Mesajul lui Dumnezeu”), care a fost conceput de Walter Grundmann, Erich Fromm, Wilhelm Büchner și Heinrich Weinmann și care punea în practică plănuita desiodaizare a Noului Testament (p. 180f.). În acest scop, pasaje întregi din textul scripturistic au fost eliminate, ca de exemplu genealogia Mântuitorului de la Matei, 1, 1-17. În același spirit și după aceeași metodă au fost publicate în 1941 o nouă versiune a cărții de cântări (Gesangbuch), care purta titlul „Großer Gott wir loben dich” („Dumnezeule mare, pe tine te laudăm”), și o nouă versiune a catehismului purtând titlul „Deutsche mit Gott – ein deutsches Glaubensbuch” („Germani cu Dumnezeu – o carte de credință germană”).

Institutul și-a încheiat activitatea în contextul sfârșitului celui de al doilea război mondial și al capitulării necondiționate a Germaniei. Georg Bertram – director al Institutului din 1943, cand Grundmann a fost mobilizat – a încercat să transforme Institutul în unul de cercetări teologice, dar nu a găsit susținere în Biserica Evanghelică, așa că la 21 iulie 1945 acesta a încetat să existe (p. 208). Aceeași încercare de transformare a Institutului într-un Institut de cercetări teologice a fost întreprinsă și de Grundmann în decembrie 1945. Într-un memoriu despre activitatea Institutului din 12 decembrie 1945, Grundmann a încercat să demonstreze că membrii Institutului nu au fost adepți ai rasismului și că activitatea lor a fost una pur științifică (p. 209). Activitatea lui însuși nu ar fi avut alt scop decât să se opună propagandei anticreștine a nazismului (p. 212). Cu mici excepții, niciunul dintre membrii sau colaboratorii Institutului nu și-au recunoscut vreo vinovăție pentru activitatea în cadurul acestuia. Mai mult, mai devreme sau mai târziu, toți au fost reintegrați în viața academică a Germaniei sau în cea pastorală a Bisericii Evanghelice: Georg Bertram a devenit preot în Biserica Evanghelică din Hessen-Nassau și apoi docent pentru limba ebraică și studiul Vechiului Testament la universitatea din Frankfurt. În 1954 Grundmann însuși a fost numit de Biserica Evanghelică din Turingia în funcția de rector al Seminarului pentru cateheți din Eisenach (p. 212f.). Ultimele două secțiuni ale volumului sunt dedicate unei evaluări finale (p. 219-223) și unei prezentări sistematice a departamentelor Institutului (domeniile de cercetare și specialiștii implicați)(p.224-235).

Istoria „Institutului pentru cercetarea și înlăturarea influenței evreiești asupra vieții bisericești germane” este paradigmatică pentru felul în care teologia creștină poate fi alterată și redusă la statutul de instrument al ideologiei de stat atunci când granițele dintre religios și politic nu sunt clar precizate și consecvent respectate.

Marian Pătru

Pr. Dr. Valentin-Ionuț Moșoiu, *Dimensiunea filantropică a expresiei „Liturgie după Liturgie” în gândirea părintelui profesor Ion Bria, Agnos, Sibiu, 2020, 354 p. ISBN 978-606-053-019-0*

În seria tezelor de doctorat publicate la Editura Agnos a apărut recent și o lucrare dedicată prezentării sistematice a unui culoar aparte al gândirii părintelui Ion Bria, teolog marcat de o deschidere ecumenică adânc înrădăcinată în tradiția ortodoxă. Volumul semnat

de părintele Valentin-Ionuț Moșoiu se concentrează asupra contribuției pe care dascălul român o aduce atât în spațiul teologic actual ortodox, cât și în cel ecumenic prin sintagma „Liturghia după Liturghie”. Așa cum subliniază Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel, autorul prefeței și coordonatorul tezei, această lucrare este „inedită, analizând temeinic pentru prima oară în teologia românească figura misionar-ecumenică a unui dintre cei mai de seamă teologi ortodocși din a doua jumătate a sec. XX” (p. 7).

După ce clarifică sumar în *Introducere* (p. 19-24) aspectele metodologice și, foarte important, stadiul cercetării, în următorul capitol al lucrării autorul volumului se concentrează asupra biografiei teologului român, reliefând momentele cheie care și-au pus amprenta asupra gândirii sale. Se oferă astfel un cadru necesar în care sunt puse în context contribuțiile și lucrările părintelui profesor Ion Bria, a cărui extrem de bogată bibliografie încheie acest capitol, intitulat modest „Schiță bio-bibliografică” (p. 25-78).

O dată recreat cadrul în care Ion Bria și-a promovat ideile culturale, sociale și teologice, în capitolul „Teologia misionară în Biserica Ortodoxă Română” (p. 79-101) autorul volumului insistă asupra identificării locului părintelui profesor în teologia românească recentă, oferind, pe scurt, un tablou al teologiei misionare ortodoxe românești sec. XX. În mod surprinzător se constată că teologul român de valoare internațională este creatorul unei teologii caracterizate de spirit critic care denunță orice tip de prozelitism și în același timp promovează o teologie de deschidere față de valorile creștine din orice tradiție și confesiune: „Intenția era de a se distanța de ispita unei teologii ortodoxe defensive, «de mijloc», care folosea argumentele teologice catolice împotriva teologiei protestante și invers. Dimpotrivă, marele teologul român a militat pentru o teologie ortodoxă specifică, atât în metodă cât și în conținut, ceea ce o făcea și originală. Perspectiva promovată era una pozitivă, nu negativistă” (p. 285). În acest sens subcapitolul „Contribuția originală adusă de Pr. Ion Bria la dezvoltarea teologiei misionare ortodoxe în sec. XX” (p. 91-101) realizează o sinteză binevenită a principalelor coordonate care disting viziunea aparte a dascălului de teologie. În mod aproape straniu și contra curentului post-decembrist, pentru Ion Bria nostalgia după modelul constantinian-bizantin al așa-numitei „simfonii” dintre stat și Biserică nu este o abordare realistă. De aceea militează pentru un parteneriat „critic cu statul civil” care să-i permită Bisericii să-și păstreze vocea sa profetică în relație cu statul și cu societatea (p. 94). Concomitent s-a dovedit adversarul declarat al oricărui triumfalism ortodox bazat pe o încredere ieftină în Dumnezeu Care-și protejează și sporește Biserica Sa cea adevărată indiferent de efortul sau calitatea membrilor ei (p. 95). Aceste exigențe și programul cu care a reușit să consolideze o teologie misionară, întregesc și nuanțează și mai mult portretul marelui teolog, schițat în capitolul precedent.

Următoarea secțiune, intitulată „Filantropia în Biserica Ortodoxă Română” (p. 102-151), adaugă un plus de context necesar pentru înțelegerea realităților de la care a pornit părintele profesor Ion Bria în trasarea sarcinilor misionar-filantropice pentru Biserica Ortodoxă Română, mai ales în noile condiții socio-istorice de după 1990. De aceea sunt analizate pe rând activitatea socială și filantropică în România de la începuturi și până la instaurarea regimului comunist (p. 105-114), situația Bisericii Ortodoxe Române în timpul perioadei comuniste (p. 114-123), precum și activitatea social-filantropică a Bisericii Ortodoxe Române după 1990 (p. 123-151).

Astfel pregătit cadrul se ajunge la miezul problemei: „Expresia «Liturgia după Liturghie» în gândirea preotului Ion Bria” (p. 152-186). Sunt analizate pe rând originea și definirea expresiei (p. 154-158), liniile directoare (p. 158-176) și mai ales implicațiile pastoral-misionare (p. 176-186). Din prisma părintelui profesor, educația și cultul sunt văzute ca valori inseparabile și tot nedespărțite trebuie promovate și după încheiere slujirii liturgice. Este surprinzător faptul că propunerile lansate de Ion Bria în această privință sunt extrem de actuale și astăzi, începând cu necesitatea unei formări mai riguroase a clericilor și teologilor, imperativul catehizării laicilor și adaptarea metodelor de predare la exigențele societății moderne.

Ultimul capitol, intitulat „Posteritatea expresiei «Liturgia după Liturghie» și Teologia Ortodoxă Pastoral-Misionară actuală” (p. 187-280) este „prospectiv”, cum alege autorul să-l numească întrucât conține „câteva predicții asupra direcțiilor pe care le-ar avea de urmat activitatea social-filantropică și misionară, în așa fel încât să fructifice principiile trasate în opera sa teologică de către marele Profesor Ion Bria”. Cea mai mare parte a lucrării este alocată subcapitolului „Teologia Pastoral-Misionară în Ortodoxia Românească Actuală. Contribuția Preotului Ion Bria” (p. 198-280), reprezentând o sinteză a coordonatelor dogmatice și misionare ale căror consecințe se răsfrâng în activitatea pastorală. Aici sunt cuprinse teme precum *Sfânta Treime ca izvor al misiunii creștine* (p. 198-204), *Mărturisirea lui Hristos astăzi* (p. 205-209), *Vestirea cea Bună și predicarea ei* (p. 210-213), *Scopul misiunii: constituirea de Biserici locale* (p. 213-221), *Biserica și lucrarea misionară a credincioșilor* (p. 221-228), *Orientarea liturgică a misiunii* (p. 228-233), *Parohia și rolul său misionar* (p. 234-238), *Misiunea Bisericii și provocările de azi: secularizarea* (p. 238-245), *Misiunea Bisericii și provocările de azi: postmodernitatea* (p. 246-248), *Cultura creștină drept „comandament misionar”* (p. 249-257), *Inculturația, Tradiția și caracterul dinamic al misiunii* (p. 257-267), *Misiune creștină și lucrare social-filantropică* (p. 267-273), *O contra-mărturie misionară: prozelitismul* (p. 274-280). Fiecare dintre aceste aspecte contribuie la realizarea unei „teologii lucide, critice și creatoare, pline de speranță” atât de necesară pentru susținerea activității Bisericii.

Concluziile lucrării rezumă principalele observații, subliniind că scopul acestei investigații a fost „(re)descoperirea și (re)valorificarea unuia dintre cei mai originali și provocatori teologi ortodocși români contemporani, așa cum a fost pr. Ion Bria” (p. 284).

Prin volumul de față autorul își aduce aportul la accentuarea și promovarea contribuției părintelui Bria la dezvoltarea teologiei pastoral-misionare, contribuție ce i-a fost recunoscută, în mod paradoxal, mai mult în Occident decât în spațiul răsăritean. Ar fi minunat dacă o astfel de lucrare ar reprezenta un prim pas în aprofundarea sistematică a altor perspective pastoral-misionare dezvoltate de părintele profesor Ion Bria.

Asist. Dr. Dragoș Boicu

Ann Gleig, *American Dharma. Buddhism Beyond Modernity*, Yale University Press, New Haven & London, 2019, 362 p., ISBN: 978-0-300-21580-9.

Ann Gleig, profesoară de studii religioase la University of Central Florida, analizează în monografia sa transformările religioase curente care se pot observa în cadrul comunităților budiste formate din convertiți și axate pe meditație, din America de Nord, în special din Statele Unite ale Americii. Rezultatele muncii ei sunt relevante nu doar pentru a înțelege dinamica religioasă din interiorul comunităților numite, ci și pentru că aruncă o lumină asupra metamorfozelor religioase ale lumii de azi.

Lucrarea este foarte solid structurată și argumentată științific. Ea debutează prin delimitarea obiectului cercetării: comunitățile de budiști convertiți axate pe meditație. Apoi sunt definite cele două scopuri principale: identificarea transformărilor din aceste comunități și analiza lor în cadrul procesului de transfer dinspre modernism spre postmodernism (p.5). Teza principală a lucrării este aceea că respectivele transformări reprezintă o interogație a paradigmei moderne și o trecere spre postmodernism (p. 5-6). Teoriile principale pe care se bazează lucrarea sunt cele ale lui David L. McMahan, care vorbește despre reînnoirea interesului față de tradiție, pluralismul sporit și diferitele combinații de modernism și tradiționalism ca fiind indicii ale unei religiozități de tip postmodern, și cele ale lui Martin Baumann, care privește pluralitatea, hibriditatea și globalitatea drept caracteristici postmoderne (p. 6).

Introducerea continuă cu definirea conceptelor, prezentând diferitele tipuri de comunități budiste din America. Aflăm de aici că deosebirea primară este cea între comunitățile de migranți budiști, axați pe conservarea tradiției, pe organizarea ritualurilor budiste și pe activitățile meritorii, și comunitățile de convertiți la budism, axați în primul rând pe căutarea iluminării cu ajutorul tehnicilor meditative. Apoi aflăm că aceste comunități de convertiți se inspiră în primul rând din practici dezvoltate în cadrul tradițiilor Theravada și Zen, pe care autoarea le va și urmări. O a treia sursă a budismului american de tip convertit, budismul tibetan, va fi doar tangențial prezent în cadrul analizei (p. 7). Tot aici e definită și postmodernitatea, iar apoi religia în postmodernitate, respectiv religia postmodernă, schițându-se astfel cadrul teoretic al analizei (p. 8-12).

Urmează referirile la structură și metodologie, între care un loc central îl ocupă detalierea etnografiei de tip multisit, elaborată de George Marcus. Aceasta urmărește un subiect în cadrul mai multor site-uri geografice și sociale, între care se pot număra inclusiv site-uri din spațiul virtual (p. 12u.). Între metodele de analiză a datelor se numără atât cele etnografice (interviuri semi-structurate, observația participativă), cât și cele ale analizei discursului (p. 13u.). În finalul introducerii, autoarea dedică un spațiu însemnat discuției despre locul cercetătorului și despre transparența acestuia cu privire la propriile opțiuni religioase. E de precizat în acest context că cercetarea occidentală de tip religious studies a susținut în ultimele decenii abordarea neutră a realității religioase, omul de știință trebuind să își dovedească obiectivitatea prin faptul că nu lăsa să transpară nimic din propriile sale convingeri religioase. Astăzi începe să apară și un trend invers, cercetătorii care aleg să își deconspire propriile poziții religioase aducând ca argument faptul că accesul la datele etnografice este astfel facilitat și că oricum există o fluiditate între specialiștii și practicanții unei anumite forme religioase, practicanții receptând adeseori observațiile oamenilor de știință și modificându-și comportamentul în funcție de acestea (p. 14-16).

Structura lucrării va urmări, după introducere, o prezentare istorică a budismului cu cele trei faze ale sale: canonic, tradițional și modernist. Un spațiu larg îi este rezervat modernismului budist: este descrisă nașterea sa în Birmania aflată sub influența colonialismului, evoluția sa în Thailanda și importul său euro-american, împreună cu transformările pe care le operează. Între caracteristicile budismului modernist se numără: convingerea că budismul are un substrat științific, idealizarea romantică și accentul pus pe meditație. După toate acestea este descris profilul comunităților de convertiți axate pe meditație, cu sublinierea aspectelor rasiale – privilegiul albilor. Apoi va fi detaliată apariția în comunitățile-obiect al studiului a trei caracteristici asociate cu postmodernismul, postcolonialismul și postsecularismul. Va fi adusă în discuție punerea sub semnul întrebării a explicațiilor de tip raționalist-științific, a celor de tip romantic și a privilegiilor experienței meditative. Vor fi examinate noile dezvoltări din cadrul acestor comunități: inițiativele în favoarea diversității rasiale și a justiției, impactul noilor tehnologii, al social media și al erei digitale, precum și diferențele generaționale dintre instructorii baby boomers și cei din generația X. În capitolele finale vor fi identificate trei schimbări majore, denumite prin termenul tehnic de *turns*: cel critic, cel colectiv și cel contextual și vor fi analizate paradigme precum cea postmodernă, cea postcolonială și cea postseculară, pentru a vedea în ce măsură fiecare din ele e un designant bun pentru transformările identificate.

Voi detalia un singur exemplu, pentru a ilustra aspectele evidențiate mai sus. Aleg spre analiză mișcarea pentru mindfulness, pentru că a devenit actuală și în spațiul românesc, în 2019 apărând în spațiul public chiar propunerea introducerii acesteia în programa școlară.¹ Această mișcare a dobândit o asemenea amploare în SUA încât s-a vorbit despre revoluția mindfulness, anul 2014 fiind declarat de revista americană *The New Republic* anul mindfulness (p. 56). Pe scurt, ea presupune a fi în prezent, conectat la realitate, însă cu detașare și fără a o judeca. Având rădăcinile în meditația budistă, mindfulness a fost dezvoltată de medicul Jon Kabat-Zinn ca un program de reducere a stresului, practicat în clinici medicale specializate. Pretenția lui Kabat-Zinn a fost aceea de a dezvolta o practică seculară detașată de budism, bazată pe „capacități mentale și fizice fundamentale, pe care le au toți oamenii, independent de vederile ideologice pe care le-ar putea avea” (p. 52). Cu alte cuvinte, mindfulness actualizează pretenția de științificitate a budismului modernist.

Succesul demersurilor lui Kabat-Zinn este imens, practicile de mindfulness fiind folosite pe scară largă, nu doar în spitale, ci și în corporații, pentru reducerea stresului angajaților, în armată, în școli și în diferite instituții private. Însă tocmai acest succes a atras și multă critică, în special din rândul comunităților budiste de convertiți care practicau meditația (p. 56u.). A fost criticată slaba ancorare canonică a tehnicii, scoaterea ei din contextul etic și soteriologic al budismului și posibilitatea folosirii ei în scopuri inacceptabile etic, de exemplu pentru a întări și mai mult inechitățile structurale ale capitalismului sau chiar pentru a produce teroriști (p. 58). A fost pus sub semnul întrebării fundamentul ei științific, și însăși pretinsa ei științificitate a fost interpretată drept o formă de neocolonialism. A fost condamnat faptul că mindfulness tinde să înlăture budismul tradițional din poză, iar fundamentele mindfulness au fost privite drept perenialism occidental.

¹ <https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/social/sotia-lui-dacian-ciolos-vrea-introducerea-mindfulness-in-programa-scolara-ce-presupune-acest-concept-1146233>, accesat la 28.10.2021.

Valurile de critică au fost însă la rândul lor combătute tot din interiorul comunităților budiste de convertiți (p. 63u.). Au apărut glasuri care au demontat pe rând toate criticile enumerate mai sus, vorbind despre calitatea instructorilor și despre nevoia de a standardiza și profesionaliza formarea acestora, despre realitatea istorică a budismului, care nu a fost întotdeauna atât de puternic ancorat soteriologic, despre faptul că budismul a oferit mereu și beneficii pentru aici și acum, despre continuitatea dintre mindfulness și budismul autentic, neromanțat, apoi despre nevoia de dialog între comunitățile budiste și practicanții de mindfulness, despre valoarea practică a mindfulness și despre faptul că „reducerea suferinței și sporirea fericirii sunt scopuri la fel de valide pentru budiști ca și căutarea eliberării” (p. 69.). S-a afirmat că mindfulness este un pas înainte față de budism și că instructorii de mindfulness sunt mai pricepuți și mai autentici decât unii din instructorii formelor tradiționale de budism (p. 71). Criticile socioeconomice au fost combătute cu argumente precum acela că transformările sistemice sunt înrădăcinate în cele individuale (p. 71), sau că mindfulness nu are nici intenția, nici funcția de a răsturna capitalismul sau de a îndrepta nedreptăți sociale (p. 72). Dezbaterile au adus roade: a urmat o mai bună profilare a instituțiilor care oferă instrucție mindfulness, care au început să adreseze în cadrul programelor lor teme de justiție socială, dar și să își ancoreze mai puternic viziunile și practicile în învățăturile budiste (p. 73u.). Doar în educația școlară se mai practică mindfulness în versiunea complet secularizată (p. 80u.).

Evaluând cele expuse, Ann Gleig concluzionează că mindfulness s-a născut ca o practică budistă modernă, pe linia raționalismului științific care a caracterizat modernitatea budistă (p. 81), dar noile dispute au introdus teme postmoderne și postcoloniale, operând transformări vizibile și nu în ultimul rând generând o mare varietate de forme și practici, care coexistă în paralel, în manieră specific postmodernă. Concluzia generală a lucrării este aceea că budismul contemporan al convertiților americani a cunoscut în ultimii ani o evoluție care îndreptățește desemnarea sa ca postmodern, postcolonial și postsecular, deși fiecare dintre aceste atribute exprimă profilul general al acestui budism doar într-un mod limitat (p. 281u.).

Lucrarea este valoroasă și pentru cititorul român, căruia i se oferă șansa de a înțelege dinamici religioase actuale din spațiul occidental. Cunoașterea acestora oferă teologului instrumente pentru a reacționa mai bine în situații misionare comparabile. De remarcat faptul că transformările semnalate nu se limitează doar la mediul budist, ci interogații similare privind științificitatea unor demersuri, valoarea unor practici la origine religioase și modul în care trebuie ele înțelese și practicate, precum și diversificarea imensă a paletei de forme și interpretări pot fi semnalate și în alte spații religioase.

Lect. Dr. habil. Alina Pătru

Authors

drd. **Mihail COMĂNOIU** V. Avenue de Granges-Paccot 2, 1700 Fribourg, Suisse.
E-mail: mihailcomanoiu@yahoo.com/mihail.comanoiu@unifr.ch

Pr. Prof. univ. Dr. **Dumitru MEGHEȘAN**, Profesor la Teologie Fundamentală și Dogmatică, Facultatea de Teologie Ortodoxă Episcop dr. Vasile Coman", Oradea, Email: dumitru_meghesan@yahoo.com;

Pr. Dr. **George Indrecan**, asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din cadrul Universității din Oradea. **E-mail:** - indrecangeorge@yahoo.com.

Cezar-**Ivan Coliță** PhD Candidate, Doctoral School „Dumitru Stăniloae”, University of Bucharest. Contact: cezar.ivan23@gmail.com

Rareș Schiopu, profesor of religious education, in Gimnazial School Vulcan, Hunedoara district, Email: schiopu_rares@yahoo.com

Arhid. Dr. **Ioan I. ICĂ jr.** professor at Faculty of Theologie „Andrei Șaguna” from „Lucian Blaga” University, Sibiu. Email: ioan.ica@ulbsibiu.ro

Dragoș **BOICU**, asisstant at Orthodox Theological Faculty „Andrei Șaguna,” „Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania; E-mail: dragosbcu@yahoo.com

Pr. Dr. **Daniel BUDA**, Jun. Prof. at Orthodox Theological Faculty „Andrei Șaguna,” „Lucian Blaga” **University**, Sibiu, Romania and research fellow at the Faculty of Theology and Religion, Pretoria University, South Africa; E-mail: daniel.buda@ulbsibiu.ro

Revd. **Constantin NECULA**, Associated Professor at the “Andrei Șaguna” Orthodox Faculty of Theology, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania.. constantin.necula@ulbsibiu.ro

Marian Pătru, he holds a PhD from the Institute for Orthodox Theology, LMU Munich, marianpatru@gmail.com

Dr. **Alina Pătru** is Lecturer in History and Philosophy of Religions at the *Andrei Șaguna* Orthodox Faculty of Theology, *Lucian Blaga* University of Sibiu, Romania. Adress: *Andrei Șaguna* Orthodox Faculty of Theology Sibiu, Str. Mitropoliei nr. 20, RO - 550179 Sibiu. **E-mail:** patru_alina_ro@yahoo.com.